



TITLE:

ヨーロッパ思想とアジア思想の構造的同一性について

AUTHOR(S):

山下, 正男

CITATION:

山下, 正男. ヨーロッパ思想とアジア思想の構造的同一性について. 人文
學報 1993, 72: 155-195

ISSUE DATE:

1993-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48401>

RIGHT:

ヨーロッパ思想とアジア思想の 構造的同一性について

山 下 正 男

1

現代のように世界つまり地球が一体化してくれば、比較文化、比較思想の研究といっても、小異よりは大同の面に着目しておこなった方が時代に即した態度だといえるであろう。早い話、数学史において三平方の定理は世界中のいたるところで、早いおそいの差や、理論的態度のあるなしの差があったとしても、発見されているのであって、この定理にピタゴラスの定理という名称が冠せられているからといってギリシャ文化の永久的独占物にさせておくことは不可能である。おなじことは世界の論理学史においても見られるのであって、「逆は必ずしも真ならず」といっ論理学上の定理は、たとえ諺の形であろうとも、世界中のどの民族にも早くから知られており、十分活用されているのである。

以上のような事態は当然、宗教や形而上学についてもあてはまるはずである。しかし先の二例の場合と、宗教・形而上学の場合の間にはやや異なった点があることに注目しなければならない。というのも先の二例は、数学史および論理学史上の例であり、現在では数学も論理学も世界の共通語となっているのに反し、宗教や形而上学の場合、数学や論理学とちがって、いわゆる自然言語、しかもことさら宗教や形而上学のためにつくりあげられた非日常的な自然言語が使われているからである。

ところで自然言語において、例えば印欧語と中国語と日本語の間ではボキャブラリーはもちろん、その文法的カテゴリーにおいても非常なちがひがあることは確かであり、数学や論理学のような世界共通語があるわけでもないし、またそんなものがつくられるという可能性はない。しかし poetic（詩の作法）や rhetoric（修辞術）はとにかくとして、grammar（文法）に関しては、諸言語の間にはいちおうの翻訳可能性が存在するのである。しかもそれに加えて、奇妙なことに、自然言語をむりやり改造してつくられた宗教・形而上学用の自然言語には、いろいろの語系の文法体系を越えて、一つの共通性もしくは普遍性がみられるのである。そして本論文は、そうした世界の諸言語、特に印欧語と中国語、日本語にみられる宗教的表現や形而上学的表現

の構造的同一性（イソモルフィズム）をとり出し、提示することを目的とするものである。

2

現代日本のもっともすぐれたトマス研究者の一人であり、カトリック教徒でもある山田晶氏はトマス・アクィナス『神学大全』（中公『世界の名著』）の解説（53ページ）で、神を「在らしめている者として在る者」つまり「在らしめて在る者」とし、人間を始めとする全被造物を「在らしめられて在る者」としている。

他方先年物故された日本の代表的宗教哲学者の一人であり、自身禅宗の居士であられた西谷啓治氏は『西谷啓治著作集』第21巻187ページで「人間が生きているのは、実は生かされて生きているのだ」と書いている。

山田氏と西谷氏の宗教的信仰ないし信念はもちろんちがう。しかし日本語の表現「在らしめられて在る」と「生かされて生きている」という表現、つまり(1)「在らしめる」「生かす」という使役表現と(2)「られる」「れる」という受身表現と(3)「在る」「生きている」という自動詞的表現の三結合という点については全くおなじである。この使役助動詞＋受身動詞＋存在動詞を一語にしてしまう表現は、膠着語である日本語ならではの芸当といえる。しかしまの三者の結合は恐らく、江戸期まではさかのぼることができず、明治以降に、能動・受動を峻別する印欧語の文法の影響下につくりだされた用語法だと思われる。

さきほどの山田氏の表現「在らしめられて在る者」においてその語の指示対象がキリスト教神学における被造物であることに間違いない。他方西谷氏の「生かされて生きている」といういいまわしは、禅者としての立場にたって語られたものであることも疑えない。しかし両氏のいい方にはそこはかとなく、日本的な浄土真宗の匂いがただよっているようにみえる。山田氏が浄土真宗に対してどれだけの寛容度をもっておられるかは知るよしもないが、西谷氏に関していえば、いちおう外面上は浄土真宗の大谷大学に長年奉職されたことは事実であり、この点では禅者鈴木大拙氏もおなじである。とはいえ「させられてある」という表現はやはり「られる」という表現からして「他力的」であることは確かであり、そういえば、キリスト教もまた広義における他力宗教であるといってもよいであろう。それゆえ、残る問題は仏教において他力と自力が通約可能かどうかということに煮詰められるであろう。とはいえいきなりそうした教義上の問題に入ることはやめて、あくまでも日本語の「あらしめられてある」「生かされて生きる」といった文法表現から出発することにしよう。

3

真宗ないし他力に触れたので、まずそこから始めよう。親鸞は『末灯鈔』9の、自然という語を説明している箇所で、「然というはしからしむということばなり」と述べている。これは漢文でいえば使然に相当し、「しかあらしむ」という使役形である¹⁾。ただし親鸞の中には「しかあらしめらる」という使役の受身はみあたらない。とはいえここでしからしめる主体はもちろん阿彌陀仏という絶対者である。

絶対者といえばヨーロッパではもちろんキリスト教の神である。さてマタイ伝6章の主の祈りに「御国を来たらしめたまえ」という句がある。これの主語は明らかに「天にましますわれらが父」であり、この神が、神の国を来たらしめることを人々は願うわけである。ただしこれのものと形は例えば英語では「Thy kingdom come」であり「御国がきますように」という構文である。また中国語訳では「願你的国降臨」である。こうした点で日本語に限り神を主語とする使役形が使われるのは興味深い。

聖書といえば、劈頭の『創生記』1章3節に「神は“光あれ”と言われた。すると光があった」という一文がある。英文では God said 'Let there be light', and there was light. となっている。そしてここで let（せしめる）という英語の使役の助動詞が使われている。しかしこれは間接命令法助動詞の let である。Let there be light を直訳すれば「汝は光をしてあらしめよ」である。しかしここで「汝」とは神であり、直接的には神が自らに対して命令を出しているわけである。間接命令は、you のような2人称でなしに、1人称もしくは3人称に対してなされる。そして Let there be light の場合も、神が3人称である光に対して間接的に命じているのである。とはいえこうした神の命令は神の自発にもとづくものであって、「御国を来たらしめ給え」の場合のように、人間が願うものではない。というのも創造以前には人間は存在しなかったからである。こうしてここでおこなわれた神の業はまぎれもなく創造であり、光はここで創造され、光は創造されたもの（creatum）として出現するのである。

英語についていえば、make は create とおなじく「造る」という他動詞であり、家をつくる、靴をつくるというふうに使われる。しかし make はまた使役の助動詞（factive, factitive, causative）としても使われる。そしてこの使役助動詞には make のほかに let, cause 等が含まれ、「～せしめる」という意味をもつのである。確かに make という語は神の創造に関して使われる。例えば our Maker, つまり造物主たる神という場合がそうである。しかし神に関しては使役の意味での make は使われない。というのもキリスト教の神はギリシャやローマの神々たち違って被造物を創り出し、被造物に存在を与えることが最大の仕事だったのであり、創造の後には露骨な干渉をおこなわないからである²⁾。

ふたたび東アジアにもどろう。親鸞が、然からしめるという使役形を愛用したのは先に述べた。これはキリスト教とおなじく浄土教ないし浄土真宗が他力の宗教であることからみて十分肯けることである。しかし使役形は儒教においても使われているのでこんどはそれをみていこう。

『朱子語類』25につぎのような文がある。「雖是理如此，亦須是上面有箇道理教如此始得」。これを訳すと「そうしたことは単に理としてそうだとするだけでなく、そうしたことをそうさせる一つの超越的の道理がどうしてもないと万事が始まらないとまで言われねばならない」となろう。そしてここでは「如此」と「教如此」つまり「そうだ」と「そうさせる」が対立させられ、しかも後者が前者に優越していると述べられている。ちなみに「教」は「使」とおなじく使役の助動詞であるが、前者は宋元以後頻繁に用いられるようになった語である。朱子学は新儒教といわれ理学といわれるが、もちろんそこでの理は、いまの文章における道理つまり超越的存在のことを指すのである。

儒家のつぎに道家の説をみよう。『莊子』に在宥という章がある。ここで在宥とは「人や物に対し自（みづか）ら為すに任せること，自由自在にさせること」を意味する。朝日新聞社刊福永光司氏の『莊子外篇』の説明によれば、在宥とは「在るものをして在るがままに在らしめること」とある。またしてもここで「在らしめる」という日本語の使役形が使われている。ただしここでの在らしめ方は6日間ぶっ続けて働き、7日目にやっと休んだという勤勉な全能なる神による在らしめ方とはちがう。万物は無から在らしめられるのではなく、在るものが在るがままに在らしめられるだけなのである。「在らしめる」という福永氏の表現はもちろん『莊子郭注』つまり郭象の注である「宥使自在（宥はみずから在らしむるなり）」に依ったものである。ここで万物をしてみずからあらしめるもの、つまり自由自在に泳がせ遊ばせるものは、道教の根本原理である道そのもの、もしくは道を体得した者である。道というだけでは漠然としていてわかりにくい、道は造物者といいかえてもいい。そしてこの造物者という語は、実はすでに莊子内篇に出てくる語なのである。この造物者は確かに人間のできないいろいろなことをやりはするが、無からの創造をやるようなことはしないという点でもキリスト教の造物者 Creator（造物主）とは異なる。そのうえこの造物者は案外気楽な存在であり、人間にも友だちつきあいを許してくれるのである。

道ないしは道を体得した者は、さきほどの郭象によれば「無為を貴び、万物がみづから為すに任せる」のである。こうして道家における絶対者は確かに使（しめ）る存在であるが、させるはさせるでも勝手にさせる存在であり、「在るがままに在らしめる」存在なのである³⁾。

キリスト教における神は人間にものごとをきびしく命じたり、禁じたりする神である。しかし近世になるとその神がやや性格を変える。パスカルは『パンセ』の中で、デカルトが神の仕事は宇宙の始まりに当たって一指弾（chiquenaude）を与えただけだったと主張したのは絶対に

許せないといきましている。理神論者ボルテールは神とは実は無為の神、無用の神 (Deus otiosus, Dieu oisif, idle God) であり、地上の偶然的存在などとはかかわりをもたないと主張した。もちろんこれは異端的な考えであり、カトリックもプロテスタントもこれに猛反対をおこなった。

英語およびドイツ語でいえば使役の助動詞には二種類ある。make と let, machen と lassen である。そして let, lassen の方は使役としてはなまくらであり、せしめるでなしに、勝手にさせるという意味をもつ。let, lassen はラテン語の lassus (弛んだ) と語源をおなじくし、弛め置く、うっちゃっておく、そしてその果てにはなにも為(し)ないといった意味になる。ここまでくれば道家が貴ぶ無為と接近してくる。またドイツ語の lassen の受動形 gelassen も放任されたという意味から自由な境地、放念閑寂の境地を指すようになる。

このように let, lassen は、まかす主体が寛容であり、ほとんど無為に近いとはいえ、やはりそれが使役をおこなう主体であることは確かである。そしてこの意味では道家のいう道といったものも、無為であり宥恕たる存在であるとはいえ、超越者であり、絶対者であり、しかも造物者であることにはかわりがないのである。

それではこうした超越者の使役表現はどこまで遡りうるのだろうか。ヨーロッパに関していえばホメロスにまで遡りうる。つまりそこでは hui Zeus (ゼウス雨降らす) という表現がいくつもみられる。これは Zeus makes rain といった使役形である。しかしホメロスより後になると hui だけ、つまり It rains だけになる。つまり非人称となる。こうした事情は中国においても完全にパラレルである。『殷墟文字丙編』に、例えば、「貞(と)う。翌癸卯(きぼう)、帝は其れ風吹か令(し)めんか」といった亀卜の文章がみられる。そしてそこでは帝が主語であり、その下に令めるという助動詞がやってくるのである。もちろん後代になると風吹くとか雨降るといった自然現象を表現するのに帝や令という語は使われなくなる。しかし現代中国語でも、刮風(風が吹く)、下雨(雨が降る)、出太陽(太陽が出る)といったいわゆる無主語文は、主語が帝であり、その帝がいろいろの自然現象を起こさせるものだという古い古い観念の残存だということができるのである。

4

以上で、キリスト教の神、道家の道、儒家の理、仏家の阿弥陀仏、そしてそれ以外のもろもろの主宰神(中国の帝、ギリシャのゼウス)といった超越者、絶対者について、使役の助動詞がどのように使われてきたかを見た。そこでこんどは、受動形、もしくは被動形、所動形といった文法カテゴリーが、以上のような絶対者に関連して、どのように使われてきたかを調べてみよう。

例によってヨーロッパの方から始めるが、これは文法体系は印欧語の方が精密であるということと、そうした文法体系を使った宗教・形而上学体系もまた永年の努力でよく整えられ洗練されていることによる。さて宗教に関していえば、ドイツの宗教学者オッターは被造物感覚 (Kreaturgefühl) をキリスト教徒の基本的な宗教感情だと主張した。また宗教心理学者ウォッバーミンは宗教は安息感 (Geborgenheitsgefühl) をもととすると主張した。ここで *Kreatur* とは *creatum* つまり *creare* (創造する) という他動詞の受動形であり、*geborgen* は *bergen* (保護する) の受動形である。

英語の辞書を引いてみればわかることであるが、英語には *God* と動詞の受動分詞をハイフンでつないだ形容詞がやたらに多いことに気づく。そのうちまず *God-loved*, *God-beloved*, *God-inspired*, *God-intoxicated* といったグループであるが、最初の二つは、神によって愛された者という宗教的幸福感を示すことばである。「神々のめでにし者は夭折す」というギリシアの喜劇作家メナンドロスのことばがあるが、この場合はキリスト教の *God* でなしにギリシアの神々である。天才モーツァルトの名 *Amadeus* は、神に愛された者という意味である。哲学者スピノザは、自分自身は「神に対する知的愛」を主張し、神を愛したが、後世になってドイツの詩人ノバーリスによって、*ein gotttrunkener Mensch* (神に酔った人, *God-intoxicated man*) と仇名された。神に愛されるのは個人だけではなく、いわゆる神の選民にも、*the elect*, *the chosen people* のように受身の動詞が使われる。そしてこの神に選ばれて永遠の生命を得る者はカルヴィニズムでは民族ではなしに各個人だとされる。

ヨーロッパ中世は封建社会であり、そこではなににもまして *ordo* つまり秩序というものがか大切にされた。しかしこうした *ordo* も、実は *God-ordained* な (神によって命じられ、秩序づけられた) ものだったのである。近世になるとヨーロッパは啓蒙時代に入る。*enlightenment* の時代である。しかしこれも実は *God-enlightened* (神によって照らされ、神によって蒙を啓められた) といった性質のものなのである。時代は更に進んでいわゆる *Laissez-faire* (自由放任。文字通りには *let act* 自由にさせよ) の時代に入る。しかしこうした自由市場を陰で支えたのは、ライプニッツによって提唱された *prees tablished harmony* (予定調和) の説なのであり、この調和はもちろん「神によって予定された」ものなのである。つまり人間が自由に振るまえるのも、神の見えざる手を信頼したうえでの話であり、いくら人間が暴れまわっても、結局はお釈迦様の手の平でとびまわる孫悟空のようなものだというわけである。

このようにヨーロッパ人は神による被愛護、被保護の感情をもち続けてきたのであるが、こうした受動的感情の最たるものは、もちろん、各人、各被造物が自らの全存在をそっくり神から授与されたといういわゆる被造物感情である。こうした事態は英語では *God-created* とか *God-made* という語で表現される。さらにラテン語の *creatum* (創造されたもの) という受動形、おなじく受動的な意味をもつラテン語 *creatura* とそこから来た英語の *creature*, そしてその日

本訳の被造物という語につく被という漢語の助動詞等々はすべて被造物意識の文法的基礎を担っているといえるであろう。

creatum という被動形があればもちろんそうした動作の起因者である creans もしくは creator が文法的に要請される。そしてこの creator はそれ自身は creatum ではない。そして神はもちろんそうした increatum もしくは non creatum である。ところでキリスト教は一神教であるとはいえ、父なる神と子なる神がある。子なる神も神であるからには被造物ではない。しかし子であるからには begotten しかも God-begotten（生まれた者）である。そして父なる神は当然 begetter（生む者）である。ところでこうした生む・生まれるの関係は、生物や人間とちがってつぎつぎと継続されるものではない。つまり父なる神にはそのまた父はなく、子なる神にはそのまた子はない。つまり一代限りである。これがキリスト教の神と、異教や神話の神々とのちがう点である。

そうした意味では God と God-created, Creator と creatures との能動者・受動者関係も似通っている。つまり創造者自らが創造されることはなく、被造物が創造することはない。しかしキリスト教神学における movens-motum および causa-causatum といった能・所の連関はそれとちがう。ラテン語では動くものはすべて movere（動かす）という他動詞の受動形 motum で表現される。つまり moved である。moved があればそれを動かす mover がなければならないし、さらにこの mover 自体、動くものであれば、moved であるから、さらにそれを動かす mover というものがなければならない。こうして moved から mover へと遡る連鎖は無限個にまで達するはずである。しかしアリストテレスはそうした無限遡行を望まず、この遡行はあるところで stop しなければならず、そうした終点に位置する最初の動者が神であると主張した。

いまの場合は運動論の範囲内での話であるが、こうした理屈が causare（cause つまり惹起する）という使役動詞にもあてはまる。そしてその場合、神は第一原因となるわけである。こうした能動・受動の文法的カテゴリを使用した形而上学ないし神学はアリストテレスからトマスに受け継がれる。しかしそうした場面で登場する神は、いわゆる哲学者の神であり、被造物体験の充ちあふれた宗教的信仰者の神ではないという理由で、パスカルによって激しく攻撃されたのである。

以上長々とヨーロッパにおける被造物感覚について述べたが、他力という点では日本の浄土真宗もキリスト教とよく似ている。ただしその違いは、仏教には被造物思想つまり無から創造され、自己の全存在は神から与えられたという考えがないという点だけである。

真宗の教義から例を挙げると、「阿彌陀仏の願力にはからわれること」、「御仏にたすけられまいらせること」、「彌陀の御慈悲に恵まれて」といったふうな受動表現がいたるところにみられ、他力本願というものを文法的側面から印象づけている。

日本語では受動は「る、らる」で表現されるが、漢訳仏典では、能と対立させられた所とい

う語で表現される。例えば能帰と所帰がそうである。能帰は仏に依り頼む者の意であり凡夫のことである。他方所帰は帰せられ、依られ、頼まれる者の意味であり阿彌陀のことである。もう一つ例をあげると能化と所化であり、能化は教化する者の意であり、仏菩薩のことで、所化は教化される者の意であり、一切衆生のことである。前の例では能帰が凡夫となり、後の例では能化が仏となるのは、能の後に来る動詞の違いからきたものにほかならない。

つぎに道家における受動形の使用をみよう。道家は儒家よりも形而上学的な思考能力が優れている。『老子』42「道生一，一生二，二生三，三生万物」は、アリストテレスの因果連鎖の思考法と軌を一にしている。ここで生は「生む」という他動詞であるが、その受動詞表現も存在する。すなわち「天下万物生於有，有生於無」（『老子』下編40章）がそうである。この文章は「天下万物は有より生じ，有は無より生ず」と読まれているが，もちろん「天下万物は有によって生まれ，有は無より生まれる」と受動形で読むこともできる。ここで生むは先にあげた *beget* とおなじであり，系図関係において，父が子を生む，父が子をなすということを意味する。そして実際，道が一を生ずるとか，儒家の「太極，両儀を生む」といった表現は，本から末へと下降して描かれる中国の系図というものを念頭に置けば理解が容易である。もう一つ例を挙げると『呂氏春秋』太楽にある「万物所出，造於太一，化於陰陽」は，「万物が出生するということは，実は万物が太一（天帝）によって造られ，陰陽によって化せられるということである」というふうに受動形で読むことができるであろう。

最後に儒家の被造物感情について述べる。中国では古くから天が民を生むということになっている。さらに「天命之謂性（天の命ずるところ，これを性という）」といわれる。朱子を読んでいると「性命於天」という文章にでくわす。これは漢文の学校文法通りに読めば「人の性や万物の性は天によって命じられる」といった受動形となる。天が人もしくは民を生み，さらに生だけでなしに性をも与えるという中国の思想は，神が人間に全存在を与える (*dare totum esse*) というトマスの思想とよく似ている。儒教では天が人を生むとき，生みっぱなしではなく，天はさらに人に性を賦与し，人は天より性を稟受する。それゆえ，人はせっかく天から受けた性，天から命じられた性を大切にし，全力を挙げてその究極の姿にまで完成すべきである。これが「性を尽くし，以て命に至る（易，説卦）」ということであり，すべての儒家の人生に対する態度である。

さてキリスト教ではラテン語の *vocatio* という名詞がよく使われる。キリストに召されることを意味する。また聖職への召命という意味にも使われる。ここで聖職とはもちろん神父の職である。この語はプロテスタントの時代に入ってドイツ語で *Beruf* と訳され，プロテスタンティズムの万人司祭主義，世俗主義にもとづき，俗人のどの職業も聖なる職業であるという職業召命観が形成される。そして近代資本主義もそこから出現したなどといわれる。このことは東アジアの儒教圏でも成り立つのであって，天によって「命じられた性」は貴いものであり，

その実現への努力が士大夫・読書人の修養であるが、これは後には一般庶民にも及ぼされ、彼らにとっては日常の経済活動こそがそうした修養であるというふうと考えられていくのである。こうした経済活動は、ヨーロッパでは神によって、東アジアでは神の対応物である天によって「命じられた」ものだ意識されるという点ではともに宗教性をもっているといえることができるであろう。

5

つぎにヨーロッパと中国語における形而上学用語としての前置詞の使用を比較しよう。英語には wherefore (理由), wherewith (手段), whereabouts (場所) といった前置詞の名詞化が見られる。哲学においては、アリストテレスが始めてギリシア語の前置を巧妙に使っていろいろの術語をつくりあげた。しかしアリストテレスのそうした哲学用語は、中世・近世ではあまり多くは踏襲されなかった。日本では西田幾多郎が「に於いてある」という語を使って彼の創案になる場所の論理を展開した。

さて中国語では、所由、所依、所縁、所以のように所という小辞と由、依、縁、以のような前置詞とから「よりどころ、理由」といった意味の名詞がつくられている。そしてこれらのうち一番有名なのは所以である。そして実際この語は英語では wherefore と訳されている。この所以は『莊子』天運篇において迹(あと)と所以迹(あとするゆえのもの)の区別として出てくるのが早い。ところで前者は形而下的存在であり、後者は形而上的存在である。比喩的には前者の靴の跡であり、後者は靴そのものである。そして前者は靴から出たもの、靴から生みだされたものであり、前者は後者を以てはじめて顕在化するものである。そしてもっとも大切なことは後者は前者を超越するものだという点である。

遙かに降って程伊川は『易、繫辭伝』にでてくる「一陰一陽」を「一陰一陽する所以」と書きかえた。そして最後に朱子が、単なる「然る」とは別に「所以然(しかるゆえん、もってしかるところ)」という語を賞揚した。前者が形而下的な事や物であるのに対し、後者はもちろん形而上学的超越存在である。この所以然は「然る所以の故」というように、一般的に根拠、理由という意味で使われるが、しかし哲学的に特定して「所以の天」、「然る所以の理」と熟されるように、所以は天や理のことを指す。このように朱子は「以て」という一個の助詞をうまく使って、ヨーロッパの形而上学に相当する学問体系をうち立てるのである⁴⁾。

超越者(transcendent)といえ、中国には道という概念がある。道はいろいろに定義されるが、『北溪字義』によれば「衆人所共由底(もろもろの人が共に由るところのもの)」と定義されている。道はその字面からして道路のような形而下的なものを連想させるのであるが、「由」という前置詞を使うことによって、道の超越性がみごとに表現されている。

もう一例だけ、前置詞のもつ意味の重要性を示すものを挙げよう。それは「於いて」という前置詞である。さて中国哲学では宋学以来「体と用」という一対の哲学概念が頻繁に使われ続け、現代にまで至っている。しかしこの体と用はあの理論的といわれる朱子学においてさえ、多義的に使われていて、読者を困惑させる。しかしここではヨーロッパ哲学との比較において、もっとも形而上学的な骨格だけをとりあげよう。すると「本体は事物の間に於いて発用する」という三項関係の文型が抽出できる。この文型の応用文を一例あげると、『朱子文集卷48』・「呂子約に答う」でこういわれている。「冲漠たる者は固より体と為す。而して其の（体の）事物の間に於いて発（あらわ）れるとき、それ（あらわれること）を之（体）が用と為す。」冲漠なる者とはもと道家の用語であり、なにもないこと、虚なるものを指す。

虚といった難しい概念でははっきりしないのももう少しわかりやすい例で考えると、『朱子語類』巻6にこうある。「這（こ）の身の如きはこれ体。目視、耳聴き、手足運動する処はすなわちこれ用。這の手の如きは体。指の運動し提掇する（つまみあげる）処はすなわちこれ用。」ここでも身が目に於いて見るとか、手が指に於いて運動するといった三項関係が出ている。さて体とは、哲学ではもちろん上述の理、天、道といった超越者に対して適用される。いまの例では冲漠もまた超越者である。ところで超越者に対してはもちろん形而下的な事物の世界がその下にある。これは仏教系統の用語では理に対する事である。しかし朱子学では理に対する気であり、天に対する万物である。さてそうした超越者は単に形而下的事物の上に超然としているのではなしに、事物とある関係に立つ。そしてその関係が、「超越者が事物の中において発現する」といった三項関係なのである。通常中国哲学では、一方では超越者と事物の関係、つまり理と気の関係だけをとりだし、他方では体と用、本体と発現もしくは発用といった関係だけをとりだす。しかしほんとうはこうした二組のペアでばらばらに考えるべきではなしに、三つ組で考えるべきなのである。そしてこの三項関係で決定的な役割を果たすのが「に於いて」という前置詞なのである。

さきほどの公式「本体は事物の間に於いて発用する」で、本体と事物は、理と事のように名詞と名詞の関係である。他方本体と発用つまり体と用は、名詞と動詞の関係である。このことは明治以後の日本の文法家が日本語の名詞と動詞を、それぞれ体言と用言と名づけたのは大そう利巧だったといえよう。とはいえ上の公式は単にそうした二つの名詞と一つの動詞だけからなるのではなしに、もう一つ「に於いて」という前置詞が決定的な役割を果たしている。ただし前置詞は英文法の品詞名であって、日本語では「てにをは」もしくは助詞と呼ばれる。しかし肝心の中国では現在では介詞といわれている。しかし伝統的にはこうした介詞は虚字、虚詞、虚語などと呼ばれ、名詞のような実字、実詞、実語とは区別されてきた。中国語文法におけるこうした二分法は古くからヨーロッパ人の注目するところとなり、empty word, mot vide と full word, mot plein といった風に訳されている。しかしこうした二分法はヨーロッパでもみら

れるのであり、ギリシャ以来、syncategorema（共義語）と categorema（自義語）という術語がつくられ、20世紀になって論理学者ラッセルは incomplete symbol（不完全記号）と complete symbol（完全記号）という用語をつくりだした。

以上みてくると虚字といい、共義語（他の語つまり自義語といっしょでないという意味をもちえない語）といい、不完全記号といい、これらはすべて消極的な意味あいを持たされている。そして確かにヨーロッパでも中国でも、名詞がいちばん重要視され、ついで一段落ちて動詞、そして助詞や接続詞がいちば低い地位に置かれている。そしてヨーロッパの哲学用語辞典でも、中国の北溪字義のような哲学辞典でも、名詞だけが採録され、そこで名詞の定義がおこなわれている。しかしそうした定義も、一つの名詞を他の名詞で置きかえるだけといった類いのものが多く、思想の構造をしっかりとらまえたものが少ない。しかしそうした名詞偏重の流れとは別に、思想や哲学で、動詞や、そして特に、助動詞、助詞（前置詞）、接続詞だけを使い、名詞を排除しようという流れがあった。そして実はこの流れの方が最終的に勝利をしめるのであって、現代に近づくにつれて、数学、論理学はもちろん、哲学もまた、こうした前置詞主義、接続詞主義が活躍するのであり、こうした主義がいわゆる構造主義と呼ばれるものである。旧来の形而上学や宗教思想は洋の東西を問わず、実にわかりにくいしろものであるが、そうしたものもそのテキストの中から主要な前置詞や接続詞をとりだし、それにもとづき厳密な構文的パターンをつくりだせば、いともたやすく、その意図を把握することができるのである。

6

印欧語には再帰代名詞というものがある。「自らが自らを省みる」といった場合の「自らを」がそうである。再帰代名詞には主格がない。すべて斜格である。それゆえ、「自らが」は再帰代名詞でなしに強意代名詞である。ラテン語でいえば再帰代名詞は se, sui, sibi であり、強意代名詞は ipse（自身）である。さてヨーロッパ哲学は、哲学用語にそうした再帰代名詞をギリシャ以来愛用してきた。ラテン語でいえば、a se, per se, in se 等々の哲学用語であり、ドイツ語では an sich, für sich, 英語では in itself, for itself 等々である。またヨーロッパ語の翻訳日本語としての即自（それ自身において）とか対自等がそうである。

さて以上のように再帰代名詞と前置詞とを組みあわせたいろんな哲学用語について、ぜひ留意しなければならないことがある。それは、俗の世界と聖の世界の峻別である。俗の世界とはキリスト教が出現するまえの古典的ギリシャ哲学の世界のことであり、聖の世界とはキリスト教神学が扱う神の世界である。例を挙げれば a se（自存者）は ab alio（依他的存在者）と対立する概念であってキリスト教の神についてだけ、適用できる用語である。これに対し per se（自立存在）は、per accidens（附属的、偶有的存在）と対立する概念であって、世俗的なあらゆる

実体つまりあらゆる事物に適用される用語である。世俗的概念の例をもう一つあげると、ギリシャ語の *kath' auto* であり、これはラテン語で *in se* 英独仏それぞれで *in itself*, *an sich*, *en soi* と訳され、日本語では漢語で即自、和語で「それ自らに於いて」と訳されているものである。この即自は、実はアリストテレスの『自然学』の冒頭に出てくる哲学用語であり、そこでは *pros hemin* (われわれにとって) という哲学用語と対立させて使われる。こうした「それ自身」と「われわれにとって」という対概念はその後、客観的—主観的、絶対的—相対的、本質的—現象的といった対概念へと発展していく。しかしもとのペアである「それ自身」と「われわれにとって」はともに世俗的な事態に適用された概念なのである。そしてそのことは、このペアが利用される書物そのものが『自然学』というタイトルをもつものであり、けっして『形而上学』つまり超自然を扱う学ではないことからわかるのである。実際、さきほどの *kath' auto* は、同じ箇所では *physei* という語によって同義語的に置きかえられている。この *physei* は *physis* (自然) によって、もしくは *physis* において、*physis* に即してという意味であり、ラテン語では *natura* の奪格形 *naturā* もしくは *suā naturā* という語で訳される。そしてこれらはさらに *by its nature* または *naturally* というふうに英訳される。このように *in se* と *naturā* は同義であり、前者は即自と訳され、後者は自然的にと訳される。そしてともに「自」という語が使われている。しかもアリストテレスの『自然学 (*Physica*)』は現代の英語でいう *physics* (物理学) であり、この物理学なるものは神学とは全く無縁な完全に世俗の学問であるからにはヨーロッパの *natura* は現代の自然科学における自然と同義であり、それゆえ *in se* (即自) における *se* (自) もまた、絶対者や、宗教的世界とはなんの関係ももたない“自”であるといえよう。

現代ヨーロッパ人の心情の中には確かに、自然は被造物であり、それゆえ神聖であるという意識が残存している。実際、近世のプロテスタントの科学者は、ノミヤシラミのような卑しいいやらしいものも、神の創造したもうた被造物であり、神の丹精こめられた作品だという意味で神聖視し、ノミヤシラミの研究が、神の意図を探るよすがともなると考えた。しかしヨーロッパにおけるキリスト教思想はいわば新参者であって、それ以前に完全に俗なる学問であるアリストテレスの『自然学』があった。そしてこれが実はヨーロッパの正統の学なのであって、この学の復活者であり、直接の継承者が近代科学にほかならない。そしてキリスト教の被造物的自然の概念や神を意味する *a se* (自存) にでてくる「自」の超越的概念は、正統から逸脱した異端的用法であるといってもよいであろう。

7

以上みてきたヨーロッパにおける「自」の聖俗両流の存在を中国思想史のうえでも探すこと

は、東アジアの思想を理解するうえで大層役に立つといわねばならない。さて中国の聖俗二者のうち、便宜上、俗の方から始めよう。『孔子家語』五儀解の巻に「自（みずか）ら強めて息（や）まず、油然として（進まずして）まさに越ゆるべくして及ぶべからざらんとする者、此れすなわち君子なり」という文がある。これは君子というものの一つの定義である。実際、君子は聖人とはちがう。君子は自（みずから）勉強これはげむが人間の境地を越えて聖人にまで達することはできない。実は『易』の乾に「天行健なり。君子以て自ら彊めて息まず」という文がある。ここで君子は「天で以って」、つまり天に則って日夜努力する。つまり自らが自らを強いる。しかし君子と天の落差はあまりにも大きい。そして君子ではなしに聖人だけがその徳において天と合体できるのである。それゆえ君子は修業中の俗人であり、したがって「自ら」はまさに世俗の人間の行為にかかわる。これは仏教でもおなじであり、仏語の自力作善、自力修行、自力修善における自は、覚悟以前の俗人にかかわるといえる。このように儒家では、自ら勉強を重ねた末、孔子のように欲するところに従って矩を越えずという聖人の境地に達するのであって、それまでは自らが自らに鞭打たねばならず、この点は仏家でもおなじなのである。

次に道家に移る。すると事情ががらりと変わる。自という概念についていえば、そこでは自然という熟語が頻用される。さて『老子』25章に「人は地にのっとり、地は天にのっとり、天は道にのっとり、道は自然にのっとり」という文がみられる。のっとりは法るであり、拠るといふ意味であるから、ここで自然は道よりも、天よりも偉い究極的絶対者である。こうして道家では、自あるいは自然はのっけから絶対者の代名詞として登場するのである。しかし道家でもやはり人間は自己の精神を鍛練することが必要であり、鍛練の暁に真人、至人、神人、仙人といったものになるがこれは儒家の聖人に相当する。そしてこれらの人々は、「自然に順い真理に應ずる」といわれるが、ここでいう自然ももちろん絶対者としての自然のことである。

仏家では、自然釈迦（じねんしゃか）という語がある。余人はとにかく、少なくとも釈迦だけは本当に悟ったと考えねば仏教そのものが成り立たない。しかも釈迦はひとの力を借りずに成仏したはずである。しかし釈迦の後、彼に準ずる形で自力で悟ったひとびともいるかもしれない、これは自然悟道とか自然得という。また独覚という語もあり、これは独力で悟る人という意味である。さらに人が悟った場合には、道家の真人（しんじん）になぞらえておなじ字面の真人（しんにん）という語が仏家でも用いられる。

このように自然は自力でという意味で使われるが、また他力と結合して使われることもある。そしてそれが願力自然である。この語は、衆生の極楽往生は、衆生自らのはからいによるものではなく、阿彌陀仏の本願力にはからわれて、自然につまりおのずから得られるという事態を指す。そしてこれはもちろん親鸞の教義である。

先にあげた『老子』25章では「自然」という語は確かに名詞であり、絶対者そのものを意味する。しかしこの語は文法的には「自らしかく」とか「自らしかり」といったように副詞や動詞

として使われることも可能である。また「自」がいわゆる「みずから」と「おのずから」のどちらを意味するかも、コンテキストから離れると決定できない。そしてこうした多義性になるという「自然」という語の能力が後世さまざまに開発されていく。

さて自然は道家では、天よりも道よりもりっぱな存在だといわれているからには、天や道そのものではないにしても、天や道に毛を生やしたものだという見当はつく。より正確にいうと、郭象は『莊子齊物論註』で、天然という語を導入し、「天を以て之（天然）を言うは、自然なるものを明らかにするゆえなり」といっている。つまり自然だけでは、漠然とし過ぎているので、天然という語でいいかえるというわけである。

儒家も道家に習って自然をいうが、『二程全書』12に「天の自然なる者を言えは、これを天道という」とある。儒家でも、天と自然と道がほぼ同義的に使われている。つまり自然とはけっして卑俗な万物などではなしに、至って聖なるものなのである。

仏家でも自然という語が使われるが、これは法爾と同義に使われる。自然という語は字面だけからは具体的内容を伝えないから、法つまり仏法によって爾（しかり）あるいは仏法によってしからしめるというふうに限定される。そしてこのように然（しか）らしめられた衆生は、親鸞によれば、「自（おのず）から然（しか）らしめられた」ということになるのである。そしてこうして救済された者は、神聖なる法、神聖なる仏によって救済されたのだから、救済された者もまた神聖だというわけである。

この自然という語は『末灯鈔』で親鸞によって「無上仏ともうすは、かたちもなくまします、かたちもましまさぬゆえに自然とはもうすなり」という形で使われていることからみて、最も聖なるものにかかわっていることは確かである。

『老子』において、自然は絶対者だったのであり、自然のこの超越性は執拗に後代までついて廻る。自然は六朝時代になると確かに山水に対しても適用されるようになる。しかしそれは山水が俗世間とは異なった聖なる場所だと考えられたからである。そしてここから発展して山河を始め森羅万象を自然と呼ぶことになる。しかしそれでもそうした山河は清浄なるもの、聖なるものだという観念が根強く残るのである。

そうした宗教性をまとった自然の観念がいわゆる世俗化の方向をたどるのはかなり遅くなってからである。明末の儒学者呂坤の『呻吟語』巻4に「陽亢（たかぶれ）ば必ず旱し、久しく旱すれば必ず陰（くも）り、久しく陰れば必ず雨ふり、久しく雨ふれば必ず晴れる。これをこれ自然と謂う」とある。ここで自然は必然と同義になってくるのであり、因果的必然性を追究するヨーロッパ風の自然科学に近くなってくる。中国におけるそうした自然的必然の考えは、実は既に仏教の業道自然という概念の中にみられる。これは善悪因果の業報は自力でも他力でも如何ともしえないということを指す。つまり業（カルマ）的な因果性を自然と等値するわけである。しかし儒家は一陰一陽の法を自然と等値したのである。このように東アジアの思

思想家は世俗化によって自然からその神聖性を剥奪しようと勉める。しかし彼らには、全くの世俗学であるアリストテレスの『自然学』のような伝統が存在しなかったという点で、東アジアの科学への道はヨーロッパに対し決定的な遅れをとってしまうのである。

8

いままでにいろいろの自然を扱ってきたが、老荘のいう自然は無為自然というふうに熟される。そしてこれは仏語としても使われるようになる。そこでこんどは無為ということについて考えてみよう。この語は『老子』では「無為を為す」という形で使用される。無為という行為を為すという意味であり、無為の為を為すということである。つまりいずれにしても無為はなにもしないで怠け切るということでなしに、為すことはなすが、ただ普通の「為」をなすのではなしに、真の「為」を為すということである。これはおなじ『老子』の劈頭に「道の道とすべき（ほんとうの道）は常の道にあらず」とあり、『莊子』齊物論に、不道之道（道とせざるの道）とあるのとおなじ趣旨の言語表現である。

さて無為自然であるが、為は儒教的な表現では自強つまりみずからつとめることである。それゆえ無為はみずからつとめることをしないということである。しかし無為は同時に為であり、こんどの為は高次の為であるから、みずからつとめないでつとめるということは高次の勉めである⁵⁾。そしてその結果、低次の勉めにおける「みずから」は、「おのずから」に変貌する。そしてそうしたおのずから然（しか）すること」が無為自然の自然である⁶⁾。ところでいまいった高次ということは価値的に高いということである。それゆえ無為自然とは価値的に高貴であり聖であるとされ、それゆえ低次な俗世間の人間はそれを尊び、そうした位置に近づこうと努めるのである。宗教心理学者ウォッバーミンは希求感（Sehnsuchtgefühl）が宗教を構成する重要な要素だと主張したが、まさに東アジアのひとびとは無為自然というものに無限のあこがれを抱き続けてきたのである。

もちろん老荘思想は中国古来のものであるが、その無為自然の考えが新しくやってきた仏教思想に結びつき、仏家もまた無為自然を尊いものとする。仏教思想のうち特に浄土と禪は、中国や日本で成立した仏教であるだけに、中国本来の無為自然との結合は緊密である。浄土真宗における自然法爾という考え方は、道家の自然の考え方を巧妙にひねって作りあげられたものであることは、先に詳論したとおりである。しかし禪の方も、それに劣らずソフィスケートされた形で道家の無為自然の考えを利用しそれをひねくる。

実際、禪家はひとが悪い。道家は無為の為という形で、通常の為を否定した結果生まれた高次の為を絶対究極的な価値とし、これを道だと主張した。しかし禪家は道家の上を行こうとする。つまり通常の価値を否定する形で創出された高次の価値でもまだ絶対の名にあたいしない

と断じ、これはみかけ上の絶対すぎず、こんな絶対は否定し去るべきだというのである。とはいえ禪家も単にそうした否定のしっぱなしというわけには行かず、否定の暁にはやはりより高次の絶対者が陰に陽にあらわれざるをえなくなるのであるが、とにかく、既存の絶対者を否定しさえすればそれで勝ちといった態度をとるのである。

それゆえ事態はすこぶる単純である。道家は俗なるものを否定し、俗より高次なものをうち立てた。そしてそれが聖である。そしてそのときに使ったレトリックは無為の為である。そしてこのレトリックをもう一度使えば、聖の否定である。つまり無聖である。そしてこの無聖こそが究極的な聖だということになる。つまり、道家は俗からワン・レベル上の位置に聖を設定したのだが、禪家は聖を俗からツー・レベル上の位置に設定したのであり、その場合、道家が俗を否定したのとおなじやり方で、聖なるものを否定したのである。

無為の為とか無用の用、さらには政治なきの政治等々のいいまわしをいったんおぼえると、これをいろいろの分野に応用するだけでなしに、レベル・アップという形で、高次（メタ）から高々次（メタ・メタ）、高々々次（メタ・メタ・メタ）という仕方でも使いたくなるものである。しかし高々次は高次のくり返しにすぎないのであって、テクニックとしては単に一つの原理の応用でしかないのである。

さてこうした無為の為に類するテクニックは文法上のカテゴリーというものではなく、ましてやまともな論理学上のテクニックでもない。いわばレトリック的テクニックにすぎず、俗世間でそうしばしば使われるものではない。むしろ俗を離脱し、聖の世界へ入ろうとする場合に愛用されるテクニックにすぎない。とはいえ、この道家、禪家のレトリックとよく似通ったものが、キリスト教の神学でも使われてきた。

例えば「神は善性をもつ」という命題と「人間は善性をもつ」という二つの命題が並び立つのは神学者にとっては困る。なぜなら神の善性と人間の善性はおなじ善性という語を使うから神と人間は同じレベルに立つことになるからである。それゆえ、「神は常の善性をもつのではない」という否定命題が生まれる。そうした命題はもちろん善性だけでなく賢明さとか正しさ等々についても続々となりたちうる。しかしこのように絶対者についてあらゆる属性を否定しているだけでは、中世神学でいう否定の道を歩んでいるだけで、その消極性は免れない。そこでこうした否定の道は一転して肯定の道へと飛躍する。そして「神はやはり善性をもつ。ただし高次の善性をもつ」という肯定命題が提示される。そしてこの肯定の道はまた超越の道（*via eminentiae*）とも呼ばれる。そこでここにレベルの考えを使用してみると、「神は善性₁をもつ」→「神は善性₁をもたない」→「神は善性₂をもつ」という進み方がなされる。そして善性₂はもちろん善性₁よりは価値的に高次だとされる。

こうしたテクニックは別に中世キリスト教神学の独占物ではない。全く独立にはあるが仏教においても如来の相というものは、人間の相とは違い、人間の相を越えた相であるといわれ

たり、朱子語類において、天にいる主宰者は、人間社会の人間としての主宰者でもなく、民間信仰における神像の形をとる主宰者でもなく、そうした意味での主宰者を越えた主宰者であるといわれたりもする⁷⁾。

さきにあげたキリスト教神学のテクニックときわめてよく似た例が、中国宋代の禅者青原惟信（せいげんゆいしん）のつぎのことばにみられる。「禅に参じるまえは山を見れば山は山であり、水を見れば水は水であった。その後一定の悟りに入ってみると、山は山でなく、水は水でなくなった。しかしまではほんとの悟りに落ち着くことによって、山は山、水は水となった。」これは元の本阿弥になったように見えるが実はそうではない。これこそ、「山は山₁である」→「山は山₁でない」→「山は山₂である」といったプロセスを順次体験したことの記述なのである。

鈴木大拙は例えば「如來說，世界即非世界，是名世界（如來說きたもう。世界は即ち非世界なり。是れを世界と名づく）」といった漢訳仏典の文章をパターン化して即非の論理と名づけた。これも世界₁と世界₂の断続を述べているだけであり、それを論理と呼ぶのは勝手であるが、狭義の論理学からみればなんの価値もないしろものなのである。

以上述べたいいいまわしは、道家や禅家の心理的もしくは宗教的体験を叙述するためには有効かも知れないが、宗教とは関係のない人間にまで有効かどうかは疑わしい。つまりそのようないいまわしは日常世界から非日常世界への移行、そして非日常世界での状況を述べるためのものに過ぎず、その意味では普遍性は存在しない。さっき高次およびメタという語を使い、レベル1、レベル2ということばを使った。しかしそこでのレベル間のちがいは価値的な上下を意味するだけである。他方ラッセルの創始になるタイプ理論におけるレベルというものは価値的なレベルの高下ではなしに、言語レベルもしくは論理学レベルの差を意味するのであり、その意味では純粹に論理的なテクニックなのである。

宗教家や神秘主義的思想家の多用するレベル理論は神秘体験だけではなく、神話的体験、童話的体験、もっと広く芸術的体験にも適用可能である。例えば、Mickey Mouse（ミッキー・マウス）は mouse（生物学上のネズミ）だといえは間違いであり、それゆえ Mickey Mouse は mouse ではない。そんならなんだといわれれば、Mickey Mouse は mouse₁ ではなく mouse₂ だといわざるをえない。ただしこの場合 mouse₁ は生物学上の、つまり現実世界のネズミであるのに対して mouse₂ はマンガの世界の中のネズミを意味する。ただしこの場合 mouse₂ は mouse₁ に対して超越的で絶対的な存在だというわけではない。ただ mouse₁ の語られる言語空間（universe of discourse）と mouse₂ の語られる言語空間が違うというだけのことである。このようにしてレベルを使って宗教体験を語るテクニックは童話やマンガを語るテクニックと相同的でありこそするが、論理学でのタイプ理論（階型理論）とは全く別のものなのである。

もう一度「自」の概念に戻ろう。明末の呂坤著『呻吟語』のある箇所、呂坤は自然を「為す所なくして為すこと」であり、最も高貴なる存在だと述べている。しかし他の箇所では自然を必然と等値している。この二種の定義のうち前者は宗教・哲学にだけ通用するものであるのに対し、後者はすべて論理学的科学的な記述に通用するものである。定義としては前者はレトリカルであり、論理的でないのに対し、後者は完全に論理的であり、いささかのあいまいさもない。二つの定義の流通の度合いを論じよう。中世のような宗教的社会はとにかくとして、現代のような世俗化社会において生息する人間は宗教人だけではない。宗教をもたない人、宗教的な考え方をしない人間がいくらでもいる。それに加え、宗教者といえども、現世で生きている限り、いく分かでも世俗的な生活、生物としての生活を送らざるをえない。こうみえてくると、必然的自然の方が、論理的であるだけでなく、世俗的であり、それゆえ普遍性もまた大であるといわざるをえない。

ところで自は自然という熟語にだけ使われるわけではない。自由自在といった熟し方もなされている。これは禅家が愛用する語であり、「みずから由り、みずからに在る」という意味である。この場合確かに「おのずから」でなしに「みずから」である。しかしこの自由は現代語の政治上の自由とは全くちがう。後者が純世俗概念であるのに反し、前者は宗教的概念だからである。現代的自由は権利とも置きかえられる概念であり、義務論理学における“～することが許される”という論理的演算子で正確に定義できる。

自はまた自主とも熟される。中村正直『西国立志編』8編20に、「イギリス人、少年より自己の力の用うべく、自主の権の保つべきを知る」とあるが、この自主の権は liberty の訳である。自主はまた自主自由と重ねられるが、これらはすべてヨーロッパの思想語に与えられた訳語である。禅には確かに「随所に主と作(な)る」(臨済)という語があるが、やはり前者の自主は俗世界のことであり、後者の主は聖の世界のことであるから、根本的にその意味を異にしていると考えねばならない。

現代的な意味での自は、persona に相当する。ペルソナとは法律用語で権利と義務の主体である。権利は自由ともいいかえうから自由の主体といってもいい。ペルソナは日本語および中国語では「ひと」および「人」と訳される。しかしもちろんこの「人」は臨済のいう「一無位の真人」の「人」ではない。日本人についていえば、日本国憲法にでてくる「なんびとも(every person)」の「ひと」である。そしてこの「ひと」は憲法はもちろん、民法、刑法の中の条文の主語であり、条文によって規定される存在なのである。

自という語は、「自帰依、法帰依」という釈迦の最後のときのことばの中にもでてくる。こ

の語は釈迦が一生の最後を迎えたとき、動顛した弟子が師なき後、なにをたよりとすればいいかを問うたときの答えである。そしてそれが「自（みづか）らを鳥とし、法を鳥とせよ」あるいは「自らを灯明とし、法を灯明とせよ」であった。ここで頼りとすべきものが二つ与えられている。自と法である。しかし内容の確実さという点からいえば自より法の方が優れている。とはいえ、釈迦の場合、法はもちろん仏法のことである。つまり宗教的法則のことである。しかしそれとは別に世俗的な法、つまり法律というものも存在する。世間を完全に離れて生活している修道者や、世間から独立した宗団の中で生活している宗教人の場合は別として、世俗の人間には世俗の法律の方が大切であることはいうまでもない。こうして俗なる常識人にとっては仏（釈迦）よりも自を、そして法をということになる。しかもこの自も宗教的な自でなく、法的な人格であるペルソナを、そして法も仏法などではなくて実定法をということになる。そしてこの場合法的人格と実定法とは、例えば日本国憲法第20条「信教の自由は、何人に対してもこれを保障する」のように、固く結びついているのである。

法という語は英語では law である。そしてこの語には(1)法律という意味と(2)自然法則（例えば物理法則）や社会法則（例えば経済法則）という意味がある。しかし仏法あるいは宗教的法というものはそれら二つとは全くちがう。宗教者は宗教的な法つまり絶対者にすぎないのであろうが俗人そして俗世界を生きている限りにおける宗教者は法律と自然法則の二つに従って生きなければいけない。中にはこの二つの法則だけで十分だといった輩も存在する。世俗の法則のうち(1)法律の方は、義務論理学 (deontic logic) つまり義務、権利、自由を扱う論理学によってうまく記述される。そして(2)自然法則、社会法則の方は様相論理学 (modal logic) つまり必然性、可能性、現実性を扱う論理学によって記述される。そしてこれら二種の論理学は俗的な学、つまり科学のために開発された人工言語である。これに反し宗教的法を記述するための言語は大層見劣りがする。一般的に言って宗教的言語、形而上学的言語は、自然言語にある種の暴力を加えてつくりあげられたものであり、不自然であり、グロテスクな感じをささえる。もちろん義務論理学も様相論理学も、自然言語を土台にしてつくり上げられたものである。しかしこれら二つの論理学はともに、無矛盾であり完結した体系をもっている。その意味ではそうした体系は人工的ではあるが、なんら無理のない素直な体系である。それゆえもちろん普遍性をももちあわせている。

このように言語という点に限れば、科学の言語の方が形而上学や宗教の言語よりはうんと優れていることは誰も認めざるをえない。宗教や形而上学の言語は恐らく、言語の進化のいろいろな枝の中で袋小路に入りこんでしまった枝であるかも知れない。このことはあるいは言語の問題に限られたものでないともいえる。つまりそうした不恰好な言語を用いる形而上学や宗教哲学もまた、進化の脇道にすぎないかも知れない。しかしこうした重大な問題はさて置くとして、ことばには聖なることばと俗なることばがあるということ、そして聖なることばを操る聖

なる学と俗なることばを操る俗なる学があるということは思想史を考える場合には片時も忘れてはならないのである。

例を中国思想史にとろう。中国思想は普通、儒・仏・道の三つの流れ、そして場合によってはそうした三者の一致したものが主流と考えられている。しかしこれら三つはどれも思想とはいえ、宗教思想である。これに対し中国古代には法家と墨家が存在したのであり、見方によっては俗世界の技術を学問化した技術集団のそうした思想こそ主流だともいえるのである。そして実際、墨家の論理学や法家の論理学は現在からみても賞讃に価するべきであり、せっかくできあがったそうした学が発展を止めたり、忘れられたりしたことは無念きわまりないといわねばならない。

こう述べてくれば、ヨーロッパ思想史でもインド思想史でも状況はおなじである。例えばヨーロッパ思想でも、プラトニズム、ネオ・プラトニズム、中世キリスト教神学、キリスト教神秘主義、近世プロテスタント神学、プロテスタント的偏向を強烈にもったドイツ観念論、そしてさらに20世紀のファシズムとコミュニズムといったものはすべて不恰な言語を操ることをその特色とする。そして弁証法というものがその最たるものである。これに反し、アリストテレスの論理学、自然学、生物学、政治学等々の方がはるかにスマートであり、そこで使われる言語には無理がなく、明晰そのものといえる。そして現代の physics (物理学) はアリストテレスの physica (自然学) の系譜につらなるものといえ、近代的な経済学、政治学もまたアリストテレスにつながるものなのである。

10

だいたい脱線したが、本来の主題である形而上学言語の分析に移る。そして題材を日本語の文献の方に移そう。

江戸期の禪者盤珪禪師は、不生禪の創案者として知られる。彼は一般民衆向けの説法でこう説いている。「鳥の声、雀の声、それぞれの声が、聞こうとも思う念を生ぜずに居るに、鳥の声、雀の声が通じ別れて、聞き違わず聞かるるは、不生で聞くというものでござる。」

不生という語は仏語であり、漢訳經典にはいやほど出てくる。しかし盤珪はそれを日本語に置きかえた。つまり不生の「生」は「念を生ぜず」というように他動詞である。しかし不生はそうした他動詞を捨てて。つまり「念を生ず」を否定するわけである。しかし単に否定するだけでなく、こんどは肯定的に「聞かるる」という表現を使う。これは日本語に特有の自発動詞であり、自然可能動詞である。盤珪は仏教徒の常として作為を排し、自然(じねん)を賞揚し、自然を聖なるものとするのであるが、そうした気持ちを他動詞という文法のカテゴリーを退け、自発もしくは自然可能の動詞を賞揚することで遂行するのである。あるいはむしろ盤珪は不生

という生煮えの漢語のかわりに日本語に昔から定着している自発の助動詞を発見し、使用することによって、外来の禅思想を日本人の民衆の中に定着させようとしたのである。このようにみえてくると、なんと宗教言語というものは他愛のないものに見えてくる。しかしそれはそうと盤珪はその説法で「不生で一切の事が調（ととの）いまする」といつてのけている。しかしここでも宗教者あるいは形而学者に特有の万能主義が丸出しでいささか辟易させられる。

とはいえ「不生」ないしは「～るる」という自発形は、確かに一種の公式であるとはいえる。近代物理学を学ぶ学生が、ニュートンの発見してくれた運動の三法則をことあるごとに振りまわし、量子力学を学ぶ者がシュレーディンガー方程式を使いまくって仕事をするように、神学生、あるいは仏教教義を学ぶ学生は、神学者や祖師の考案してくれた便利ないまわしや格言を自在に操るようになれば一人前というわけである。それにしても形而上学者や神学者、教義学者の考案した公式と、物理学者が見つけた数学的な方程式との落差は余りにも大きい。とはいえニュートンの万有引力の法則が文字どおり万物に応用可能であるのとおなじように盤珪は「不生」の二字でもって一切の事が調うと豪語するのである。「秋来ぬと目にはさやかにみえねども、風の音にぞ驚かれぬる」という藤原敏行の名歌がある。ここで「驚かる」という自発表現が使われている。詩歌においてはそうした自発が使われるのは大いに結構であり実害もない。しかし自発表現を一つのドクトリンとし、公式にし、行住坐臥あらゆる思考をそれにあわせて法悦を覚えるというのはどうみても正常人のすることとは思えないのである。

禅であれば、そのように自然可能もしくは自発に安んじていればよからう。しかし他力である真宗では事はもう少し複雑である。とにかく真宗では令という助動詞を使った文型つまり「彌陀が衆生をして～せしめる」という文型がないことには始まらない。そして令という助動詞をめぐって、漢文では能令（のうりょう）と所令（しりょう）の分化が生じる。能令は～せしむる者であり彌陀であるが、所令の方は～せしめられる者であり、衆生である。いま所令を「せしめられる」というふうに訓読した。しかしこの二つの助動詞の複合つまり使役受動態は現代日本語としてはいちおう自然である。しかしこれは英語の is made to do の訳語として作り出されたものであり、口語の「させられる」も同様である。つまり使役受動を見つけたすことは江戸期以前の文献ではまず無理だといわねばならないのである。

とはいえ真宗では所令つまり衆生側が主語となる文章もまたなければならない。つまり他力宗教では救う側と救われる側があるが、救う側が主語となる場合は～せしめるでいいが、救われる側が主語になる文章もまた作文せねばならない。そしてそのような文章には近代日本語にみられるような「～せしめられる」、「～させられる」といったいいまわしは見つからない。そして普通使われる表現は「信じさせて貰うた」、「御慈悲を聞かせて貰うた」である。もちろん「貰うた」は「戴いた」で置きかえてもいい。そしてこれは真宗の他力受用の教義とぴったり一致する。

親鸞は「然」という語を「しからしむ」と読んだことは前に述べた通りである。そしてこれは他力主義としては当然の立場である。ところでこの「しからしむる」という動詞の主語はもちろん阿彌陀仏である。しかし他方衆生の方が主語となればどういう表現がとられるであろうか。親鸞作『正像末和讃』に「釈迦彌陀の慈悲よりぞ、願作仏心（仏になろうと願う心）はえしめたる」という句がある。ここで「えしめ」は「得る」の使役形である。この文は「願作仏心は二尊がその慈悲によって衆生をして得させたところのものである」という意味であろう。つぎに連如の『御文章』に「信心を獲得せしめたるひともあるべし。また不信心のともがらもあるべし」という文章がある。これは「獲得せしめられたるひと」というふうに使役受動にしたところであるがそうなのではない。しかし他力宗であるからにはひとが自力で獲得することはいえない。それゆえ、連如の文章は「仏が信心を獲得せしめたるころのその人」という意味であろう。つまり英語でいえば The man whom Amitabha made get belief というべきところであろう。そして漢文でも、「人所制」は人が制する対象を意味するから所令は「彌陀が～せしめる対象」という意味で、凡夫を指すわけである。このように漢文でも日本古文でも使役受動を忠実にいいあらわす表現法がなかったのであるが、例えば次のような使役受動の英文 The bear is made to dance を訳するに当たって原文に密着した「熊はダンスをさせられた」という日本文が発明された。同じことは現代中国語についてもいえるのであって、いまの英文の訳は「熊被人教他跳舞」となり、そこで「被（られる）」と「教（しめる）」という二つの助動詞が使われているのである。

このように自発、使役、受身のような自然言語の文法が日常経験はもちろん、宗教的経験にも適用されているのであるが、もちろん物理学の基本をなすニュートンの方程式にもシュレーディンガー方程式にもそうした文法カテゴリーは見出せない。実際、科学からすればそうした文法は無意味であり、なぜそうした文法的な思考法で宗教的な救済がもくろまれているかということも永久に理解できないし、それゆえそうした救済自体に価値を与えることもないのである。

宗教といえば、世界中のどこでもそうであるが日本でもシャーマニズムの存在が認められる。シャーマニズムに関する日本語古来の用語にはある特色がある。それは自動詞とその自動詞の受身形が広く認められるという事実である。(1)霊が下る、(2)霊がおりる、(3)依る（玉依姫は魂依り姫の意である）、(4)つく、(5)とりつく、(6)かかる（神がかかる）、(6)乗り移る等はすべて自動詞である。そして下られた人間側してみれば、とりつかれた、乗り移られた等々の受身形がみられる。ところで日本語においては奇妙なことに自動詞にも受け身がみられる。雨に降られる、子供に泣かれる等がそうであるが、これは文法では迷惑の受身、被害の受身でいわれる。ここからみるとシャーマン自身にとってどうも霊にとりつかれることは不本意なことであり苦痛なことなのかもしれない。いや少なくとも狐にとりつかれることが迷惑であることは確かである。

う。

シャーマニズムについてのヨーロッパ語を調べてみると、He is possessed by (or with) a devil (or demon or evil spirit) といった文例が見つかる。ヨーロッパの受動形はもちろん他動詞についてだけ可能であり、それゆえ日本語の迷惑の受け身などは存在しない。ここでの is possessed も possess (支配する) という他動詞の受け身である。もちろん支配されることが一概に迷惑だとはいえない。ただ悪しき霊にとりつかれるから迷惑なのである。それゆえ God-inspired, God-governed なら有難いことなのである。そしてキリスト教は一切の憑依現象を異教的であり、悪魔的であると断じ、神による inspiration (靈感) だけが善きものと主張したのである。

キリスト教に似た事態はやはり日本でも生じているのであり、とりついた霊がいいものか悪いものかはやはり大問題であり、善霊か悪霊かの判定をおこなう役目の人間が必要とされ、この人物は審神者(さにわ)と呼ばれており、霊にとりつかれた者とは別の人物がその役をつとめるのである。

11

日本語には形式名詞および形式動詞というものがある。前者の例は、とき、もの、ところ、まま等であり、後者の例はする、ある、ない、ごとし等である。「所をかまわず入りこむ」の場合の所は実質名詞であるが、「それが私の願うところだ」の場合のところは、実質の意味を欠き、「私の願う」といった句で補う必要があるから、形式名詞といわれる。そして形式動詞の場合も同様である。さてこうした形式名詞、形式動詞はその形式性のゆえに形而上学を構成する場合に大きな威力を発揮する。そしてこのことはヨーロッパにおける共義語(syncategorema)が、論理学や形而上学をつくるうえで果たした役割と似ている。そこでまず、形式名詞のうちの「まま」を取りあげよう。

鈴木大拙は“Konomama”というタイトルの英語の論文を1957年に発表している。“このまま”は真宗の妙好人が使うごくふつうの日本語であるが、なかなか含みのある宗教語であるといえる。そして鈴木大拙は“このまま”を as it is-ness というふうに変訳している。ところで“このまま”という語はこのまま使っていたのでは意味がうまく限定できない。つまり“このまま”という語は特定の文章の中で使われなければ本来の意味を発揮できない。そしてそれのもっとも日常的な使い方は、「渋柿がそのまま甘柿になる」である。これは実は仏教における「即」という語の意味を説明するのに使われる文例である。例えば白隠の坐禅和讃は「この身即ち仏なり」で終わっている。そして日本語としてのこの「すなわち」⁸⁾が、また「この身がこのまま仏である」という風な仕方でも置きかえられる。ここで「この」という指示代名詞が

重要なのであって、「この」は近称つまり、話者に近いものを指す代名詞である。それゆえこの身とは、いまここ (nunc et hic) の我が身のことである。そして「このまま」の「この」はこの身の「この」をもう一度繰り返したものであるが、「この身」を指すとすれば、もう一つの指示代名詞「その」を使って前出の語を指し、「この身がそのまま仏である」といってもよいであろう。さてこうした「このまま」の使い方は、真宗の妙好人の「あみださまはこの身 (凡夫) をこのままで (あるいはそのまま) お救い下さる」といったケースにみられる。しかし「このまま」はやはり、「娑婆即浄土」の和訳としての「娑婆がこのまま極楽である」といった文章の方が興味深い。つまりここでは娑婆と極楽といった十万億土も相離れた二つのものが「このまま」という語でつながれているからである。そしてこうした事態を西田幾多郎は「絶対矛盾の自己同一」という西洋臭のするおどろおどろしい哲学用語であらわした。しかし、こうした奇妙な用語よりは、「そのまま」という和語の方がはるかにスマートで日本人の心にぴったりくるといえるであろう。

とはいえ「そのまま」は凡夫と仏、娑婆と浄土のように全く対蹠的なものを結んだ場合にのみ意味があるのであって、単に生まれたままの其身其儘に宗教的価値があるわけではない。さらにままだまでも気儘、我儘を仏教が許すはずはないであろう。

鈴木大拙は前掲の論文で日本語の「ありのまま」という語をテクニカル・タームとしてとり上げ、それに is-ness という英訳を与えている。しかしこれも「凡夫のありのままの姿」や「現状そのまま」を価値あるものとしているわけではない。仏教で重んじられるのは真如もしくはもっと端的に如なるもの (suchness) であり、これはまさに仏のありのまま (is-ness) 仏そのまま (Buddha as it is), 仏そのもの (Buddha as such, Buddha so far as it is such) なのである。そしてちなみにいま使った「もの」は形式名詞であり、「あり」は形式動詞なのである。

さて「ありのまま」の「あり」であるが、ヨーロッパ語で「あり」に相当する語はもちろん英語では be である。そしてまさにこの be (存在する) をめぐってアリストテレス以来ヨーロッパ存在論の歴史が蜿蜒と続けられる。しかも世俗の哲学者アリストテレスが始めた存在論の中にヘブライズムやキリスト教が合流する。つまり旧約聖書⁹⁾に出てくる「我は在るものなり (I am who I am)」という神の自称の中に「在る」という語があったものだから、神も存在者とされるに至る。そして神の存在はもちろん被造物の存在とは嚴重に区別され、神の存在は被造物の存在を遙かに越える超絶的な存在とされるのである。つまり「ありのまま (is-ness)」にはピンからキリまであるということになる。

以上のような状況では、素朴に「ありのまま」や「そのまま」を叫んでみてもピンの方かキリの方かさっぱりわからないということになる。そしてキリスト教では被造物の存在と神の存在との関係を、否定の道を通じての超越への道というテクニックつまりアナログアのテクニックで規定した。そしてこれと全く同じことが東洋でもおこなわれるのであり、実をいえば西田

哲学の絶対矛盾の自己同一なる思想もそれを狙ったものである。とはいえそうした試みは西田哲学に始まったことではなく、中国では老荘の昔から中国仏教を経由してこれまた蜿蜒と営まれてきたことなのである。

ところでさっき絶対矛盾的自己同一なる用語はグロテスクだといったが、しかしそれはいちおう上述の事態を表現しえてはいる。つまり座禅和讃の「この身すなわち仏なり」でいえばこの身と仏との隔絶性は絶対矛盾であり、「すなわち〜なり」は同一だというわけである。それゆえ、「即」だけ、「そのまま」だけでは不十分であることは確かである。とはいえ「そのまま」よりは「このまま」の方がまだしもましである。なぜなら「この」には、此岸性、ここ・いま性が含まれていて、それに対蹠的な彼岸性を喚起するからである。ところで以上の事実は、「このまま」、「ありのまま」には否定という操作が必要であることを示唆する。そして矛盾という語もそのために用いられているのであるが、否定の働きを端的に表現するためには、不あるいは非といった漢語の否定詞、そして日本語では「ず」といった助動詞および「あらず」といった形式動詞（あり）と助動詞（ず）の複合形が必要である。鈴木大拙は前に紹介したとおり即非の論理を提唱した。即非は金剛經に出てくる「世界即非世界、是名世界」からとった語である。西田は最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」で鈴木のそうした提案を肯い、同様な表現「諸心皆為非心、是名為心（諸の心は皆心にあらずとなす、これを名づけて心となす）」を使い、これを般若の即非の論理もしくは絶対弁証法と名づけた。しかしこうした即非の弁証法なるものは、もちろん西田の創案でなしに、鈴木も創案、いな金剛經の創案なのである。しかしそのことはひとまずおいて、いまの定式の中の「非」に注目しよう。そして「非」が形式動詞の否定形である「あらず」という和語に置き換えられるという点が甚だ好ましいのであり、これにくらべると「絶対矛盾」などといったことばは和語に置きかえられないという意味ではまだまだ生硬に過ぎるのである。こうみえてくると西田哲学の用語「絶対矛盾の自己同一」は、東洋人の宗教的思考のパターンをうまく定式化することに失敗したといわざるをえないのである。

12

東洋人の思考パターンをもっとも明晰に提示した公式は先にも紹介した青原惟信のつぎの公式である。つまり(1)山₁は山₁なり、(2)山₂は山₁にあらず、(山不是山) もしくは山₁は山₂にあらず、(3)山₂は山₂である。これを惟信は「三般の見解」と呼んでいるが、いいかえれば三段階の理論である。ここでは矛盾などという語はでてこず、また「即」という語も出てこない。出てくるのは、「なり」、「にあらず」つまり「である」、「でない」だけである。そしていまの三個の命題はいかなる口うるさい論理学者も文句のつけようのないしろものである。とはいえ

問題はそれから先である。もし以上三つの命題から、「山₁は山₂なり」という命題を導出したならば、論理学者は口を揃えて、そうした推論はなりたたないし、その証拠にどだい、そうした結論は、前提の一つである「山₁は山₂にあらず」と矛盾してしまうのではないかと叫ぶであろう。とはいえ、すべての仏家や道家が主張するのはまさに「山₁は山₂なり」であり、彼らにとっては論理学などどうでもよく、ひたすら「山₁は山₂なり」という命題が欲しいのである。そしてこれさえあれば、「この身即ち仏なり」といった太平楽を並べることができるし、絶対矛盾の自己同一といった無茶なことも平気で叫べるのである。しかし、以上三つの命題からは「山₁は山₂なり」はどうしても導けない。ただ可能なのは、「山₁≡山₂、つまり山₁は山₂に似ている。もしくは山₂は山₁に似ている。そして山₂は山₁に優越している」ということだけである。そして実はトマス神学のアナログアの理論でも、ただそれだけを主張しているにすぎないのであり、アナログアとはもちろん同一を意味するのではなくて、類似や類比もしくはせいぜい類同を意味しているにすぎないのである。

ここでもう一つ蛇足としてつけ加えれば、禅では、山₁は俗なる山のことであり、山₂はそれこそ清浄身つまり仏身だとされる。しかし上の三つの命題に関する限り、山₂がそうした超越であるという必然性はなにもない。山₂は魔身でもいいし、さらにそうした宗教的コンテキストから離れて、単に空想界の山、虚妄世界の山でもいいのである。つまり現実の山とはちがう山、他界もしくは異界の山でありさえすればいいのである。このことは、山でなしに存在者(ens)について存在者₁と存在者₂を分けるアナログアの理論でもおなじである。つまり ens₁はだれにも共通のこの世界の事物であるが、ens₂は、ens₁とはちがう ens だというだけで、それが超越者としての神でなければならぬ必然はどこにもない。異界の悪魔でもいいし、お伽話の世界の妖精でもいい¹⁰⁾。そして ens₂を神だと保証するのは ratio (理性) でなしに auctoritas つまり聖書の権威だけなのである。しかしそうだとすれば、アナログアの枠を認める限り、東西の宗教の交流などは至極簡単であるということができよう。しかしその場合、もちろん空想の世界、イマジネーションの世界をも認めるという寛容さまでも背負いこむことになるであろう。

とはいえそこはよくしたもので、空想の世界、仮想の世界の存在はヨーロッパ語では as if it were, als ob es wäre といういいまわしで、つまり as if という語とそれに加えて、存在動詞の仮定法で示すことができる。しかし中国語にも、日本語にも動詞の仮定法はない。しかしちやうど存在動詞に「如」とか「あたかも」(恰も、宛も)とか「さながら」【宛ら。これは然(さ)ながらつまりしかあるままの意である】といった語を結合させることで as if it were の意味を現わすことができる。例えば漢文では如在(いますが如く)がそうであり、和文では「あたかも～であるかのように」とか「さながら～であるかのように」といった具合である。ドイツの哲学者ファイヒンガーは宗教的超越者の存在まで「as if it were」だと考えて Als ob (かのよ

うに)の哲学を造った。そして森鷗外はこの哲学を使って、天皇は神ではなしに、神であるかの如き存在だと自分にいい聞かせた。

さて「このまま」、「ありのまま」、「如」を as if it were ではなく as if it is だと主張したとしてもそこには as if it₁ is₁ と as if it₂ is₂ といった区別、is₁-ness と is₂-ness の区別を設定しなければ教義学そのものがなり立たない。つまり it という代名詞にせよ、代名詞の指す名詞にせよ、is といった動詞にせよ、すべて少なくとも二つのレベルの違い、二つの段階のちがいを設定しなければならない。そしてこうした二つのレベルのちがいを表示するために、中国では無や不や非といった語が用いられた。そしてそのいちばん古い形態が道家による無為の為というレトリカルもしくはパラドキシカルな表現である。しかしこれは為₁ならざる為₂とすればなんの不思議もない。そしてこうしたレトリックの伝統は東洋では脈々と伝えられる。『坐禅和讃』にある「無相の相を相として、行くも帰るも余所(よそ)ならず、無念の念を念として、うたうも舞うも法(のり)の声」もその一例にすぎない。

ところでこの「無相の相」は和訓にして相なき相と読める。また英訳では formless form となる。つまり「なき」は名詞ではないし、-less も名詞ではない。「なき」は形容詞であり、-less に至っては、接尾語であり、ことばの端くれにすぎない。これに反し無という語は奇妙なことに、名詞としても使われる。これは有についてもそうであり、有無といわれるとき、有も無も名詞である。これは無が不や非とちがうところである。つまり無は実詞であるのに対して不や非は虚詞である。もちろん無は虚詞として使われることもあるが、実詞としても使われるのである。実際、無には「～でない」という意味もあるが、「むなしさ(空しさ)」という意味もあり、後者の意味では名詞となり、虚無などと熟される。

とはいえ少なくとも無相の相などといった場合の無は名詞でないことは確かである。さて漢字圏では無の哲学なるものがある。さし当りは老荘の哲学がそう呼ばれるし、禅では無字の公案などといわれるし、西田哲学も無の哲学の現代版などといわれる。ところでそこでいう無はやはりからっぽという意味での無、虚無という意味での無ではなく、無為の無以来の「でない」の無である。しかしこの虚辞もしくは小辞の無が、勝手に名詞化され実辞化されるのであり、これは文法的なカテゴリーの違いを無視した馬鹿げた行為だといわざるをえない。

日本語にはもちろん否定を意味する「ない」という語がある。また「あるなし」といって名詞化する場合もないわけではない。しかし「あるの哲学」とか「なしの哲学」などといったことば遣いはできるはずがない。あるなしは単に漢語の有無の訓読にすぎないからである。いまのあるなしは単に動詞の終止形にすぎないが、日本語の動詞は、その連用形が名詞となることが多い。しかしそうだとすると「ありの哲学」、「なきの哲学」などといったものもナンセンスである。おなじことは漢語でも、「非の哲学」「不の哲学」といったものはありえない。そしてもしあったとしたら、せいぜい「理の哲学」に対する「非理の哲学」、「合理の哲学」に対する

「不合理の哲学」といったところであろう。

13

無に相当する名詞はこのように日本語にはないが、ヨーロッパ語には存在する。そしてそれが nihil, nichts, nothingness である。nihil つまり無についての古い議論は中世に遡る。ミーニュ『教父文献』105巻に、Fredegisus の『無についての書簡 (Epistola de nihilo)』が収められているが、そこで「nihil (無) は aliquid (なにものか) であるか」と問われ、肯定的に答えられている。そしてその証明はこうである。「すべての名詞はなにかあるものを意味する。例えば“人”，“石”，“木” がそうである。すなわちこれらの名詞が発音されるとき，同時にその名詞は現存するなにものかを表示する。それゆえ nihil という名詞も名詞である限りは現存するなにかあるものを表示しているわけで，ここから無という名詞の指示対象であるなにかのものが現存するといわざるをえない。」

とはいえ nothing と something は矛盾概念である。それゆえ nothing が something を指すということはなんとしてもまずいといわねばならない。しかしながらこうしたまずいことが生じたそもその原因は，nihil や nothing を名詞，しかも普通名詞としたからである。そして同様のことは無という語を普通名詞にすることによって生じている。そしてそれが東洋漢字文化圏の無の哲学である。しかし日本語“ない”は not や不や非と同じように普通名詞になりようがない。それゆえ nihil や無にみられるような馬鹿げたことが生じようがないのであってその点ラッキーだったといわねばならない。しかしそれにもかかわらず日本の哲学者たちは，わざわざ無という漢字を使用し無というくだらないものを有難がったのである。

もちろん無というものを空なる存在，空虚なる存在を指し示す語だと定義すれば，それはそれで結構である。そしてヨーロッパでそれをおこなった哲学者がデモクリトスである。彼はギリシャ語の mēden (nothing) という語の対象が存在すると敢えて主張した。しかしこれは「あるものはあり，無いものは無い」というパルメニデスの主張に勇敢に挑戦するためであった。とはいえ「無いものもある」というデモクリトスの主張は言語表現からすれば確かに非論理的に見えた。しかしデモクリトスの真意はもちろん「虚空間が存在する」であり，この命題を自然学ないし物理学上の命題ととるならば有意味である。とはいえその後さすがにデモクリトス流の nothing といういいまわしは使われなくなり，もっぱら vacuum (真空) という語が使われるようになるのである。

無の哲学と有の哲学の闘争は中国の六朝期において顕著である。つまり貴無論（賤有論）と崇有論（抑無論）との対立である。中国ではもちろん道家の流れを汲む貴無論の方が圧倒的に優勢であるが，崇有論も健闘し，貴無論に対して有効な反論をおこなっているのでそれを紹介

してみよう。以下は西晋の思想家である裴頠 (267~300) の崇有論の一節の私訳である。

「老子は無が有を生むなどというが、無なんてものには、ものを生む能力なんかありはしない。最初に生まれた者は自力によって生まれたからである。自力によって生まれた者はちゃんと有を身につけている。有を捨て去ることは生を捨て去ることにはかならない。生は有を自分の持ち物としている。有は虚無なんてものは不用なものとして捨て去ってしまう。だから既に有を持っているものを、無で養い育てることなどできるはずがない。既に有を持っているものを無が支配することなどできるはずがない。

心は非物 (物でないもの) である。ところで心は物を支配する。それゆえ確かに非物が物を支配する。しかしだからといって、無が物を支配するなど誰がいえようか。大工は非物である。ところで大工は物をつくる。それゆえ確かに非物が物をつくる。しかしだからといって非有 (無) が物をつくるなど誰がいえようか。」

ここで裴頠は無物は無でもなく、非有でもないことを適確に指摘し、無や非有などを安易にもちだすなど主張している。無ということばに対するすぐれた言語分析だといえるであろう。

次に王夫之 (船山) の『思問録内篇』からつぎの文章を引用しよう。

「亀無毛 (亀に毛なし) というが、これはまず犬有毛 (犬に毛あり) があり、ついで亀不有毛があって始めて生まれる表現である。また兎無角 (兎に角なし) というが、これはまず、鹿有角 (鹿に角あり) があり、ついで兎不有角があって始めて生まれる表現である。こういうわけだから老荘の徒のようにいきなり一つの無を立て、これを基礎にしてすべてを説明しようとしてもそれは完全な間違いである。」

これもまた無という特異な語に対する優れた言語分析、もしくは言語批判といえるであろう。

最後に程明道『語録』から引くことにしよう。

「有無 (無あり) 」といえは有 (あり) の字は邪魔である。「無無 (無なし) 」といえは無 (なし) の字が邪魔である。有無とは実は動静のことなのである。」

程明道は儒家だから、老荘的な有無よりは、動静の方を好むのは当然である。さて、明道はそのように儒教の伝統的用語である動静概念の方を賞揚しているだけでなしに、そもそも無という概念自身がおかしいという議論をしている。すなわち「無有り」といえば、無にとって「有り」はあらずもがなだし、「無無し」といえば、無にとって、自分自身が否定されるのだから「無し」は困る。明道はこのように「～がある」、「～がない」を邪魔ものの扱いにしているように見えるが、悪いのは実は「無」という名詞の方なのである。無という奇怪で馬鹿げた語についてだけ、「がある」、「がない」が邪魔になるのであって、それ以外の語、例えば山や机については「がある (有)」、「がない (無)」は十分に自らの勤めを遂行しているのである。

以上のような事情はヨーロッパ語でもおなじである。すなわち *There is a table. There is not any table* の場合には “*there is* (ある)” と “*there is not* (ない)” は正常な機能を果たして

いる。しかし “There is nothing (無が存在する。なにものも存在しない)” や “There is not nothing (無が存在しない。なにものかが存在する)” となれば、一種の病理的現象がおこる。すなわち、ほんとはなにものも存在しないということを意味しているのに、言語表現が無が存在するといういい方になっているものだから、無という哲学的で深遠なものが存在するかのようについ思いこんでしまい、そこから無の哲学というおかしなものがつくり出されるのである。

このように、「無」とか「nothing」という語が普通名詞として辞書に登録されている中国語やヨーロッパ語からは無の哲学が生まれても不思議ではないが、日本語ではそんな名詞は始めからないのだから、それを幸せに思いこそすれ、中国やヨーロッパの無の哲学にあこがれたり、真似たりする必要は少しもないのである。

ちなみに nothing といった独特の語は、ヨーロッパ語圏に普遍的にみられる。例えばギリシャ語に outis という語があり、これは英語では nobody, noman などと訳される。そしてこの outis を使った面白い例がギリシャの最古の文献の一つである『オデュッセイア』巻9にみられる。すなわちオデュッセウスは人食いで一つ目の大男ポリュペーモスが酔いつぶれて眠っているところを火で焼いた棒でその一つ目をつぶす。そのとき大男の仲間たちが、だれがやったのかと尋ねたが、ポリュペーモスは「Outis がやった」と答えたので仲間は立ち去る。これはオデュッセウスが始め自分は Outis だと名乗ったので、ポリュペーモスはそれを信じて「Outis がやった」と叫んだのであるが、それは Nobody がやった、つまり誰もやっていないという意味になるわけである。ところで Outis は近代語では Nobody で置きかえうるが、日本語ではぴったりとした訳語がない。しかし Outis を「だれでもない」というふうにすれば、やったのはだれでもないというふうになる。ただし「だれでもない」は主語には立てない。なぜなら「だれでもない」は名詞ではないからである。しかし outis といった不思議な名詞を使うよりは、「だれでもない」のような動詞を使った方がはるかに健全なのであり、そうした動詞でものごとを考えるならば無の実体化のような馬鹿なことはおこりようがないのである。

14

つぎに指示代名詞と形而上学や宗教教義との関連を探ることにしよう。さてヨーロッパの正統哲学であり、完全に世俗学たるアリストテレス哲学では *tode ti* という語がもっとも大切なキー・ワードとなる。これはラテン語では *hoc aliquid* (任意のこのもの)、英語では *this something* と訳される。そしてここで重要なのは *tode*, *hoc*, *this* といった代名詞であり、しかもこれらの代名詞は近称の代名詞なのである。*hoc aliquid* はまた中世ではその *hoc* (これ) の性格が単独でとり出され *haecceitas* (此性) という語がつくりだされる。そしてそれは英語で *thisness* と訳される。そしてすべてのそうした用語は現実の世界、現世の個物を意味するための

哲学用語なのである。

さてラテン語と日本語には近称、中称、遠称がある。hic, iste, ille であり、コレ、ソレ、アレがそうである。しかしギリシャ語、中国語、英語、ドイツ語には中称がなく、近称と遠称だけである。しかし中称のあるなしは決定的な意味をもたず、さしあたり近称と遠称の二つがあればいい。

古典ギリシャ語で ekei (there, あそこ) は「ハーデス (死者の国の支配者) の居所」つまり死者の国の婉曲語である。またソクラテスもプラトンの『パイドン』の中で ekei をあの世の意味つまり死者の国の意味で使っている。次いでプロチノスは ekei (かの国) を「叡智の世界」という哲学的な意味で使っている。もちろんこれは現実の個物の世界を超越した世界である。つぎに聖書『マタイ伝』7章22節で、イエスは「かの日 (that day)」を来るべき最後の審判の日の意味で使っている。また近代語ではドイツ語の Jenseits (こちら側)—Diesseits (あちら側) であの世 (来世)—この世 (現世) を意味させている。つまり近称「これ」と遠称「あれ」の対立概念を利用している。英語でも、beyond the grave (墓のあちら側) と this side of the grave (墓のこちら側) で来世と現世を表現している。ちなみに beyond の中の yon はドイツ語の jener (あの) と同根の語である。

以上のような対立は仏教でも全くパラレルである。つまり彼岸—此岸、あの世—この世という形で指示代名詞の遠称と近称が使われている。

ところで仏教において、彼岸と此岸、浄土と穢土というようにはっきりと分離区分可能なときはいいが、ことは必ずしもそう簡単ではない。このことは特に禅の語録において顕著である。中国語には遠称と近称の二つがあり、これはもちろんはっきり区別され、遠称代名詞と近称代名詞は語を異にする。しかし、禅では、究極の境地、本来の世界、超越的な聖なる存在を一方では那邊、那人、那一人、其中¹¹⁾、其中人と呼ぶかと思えば、他方では這箇とも呼ぶ。また一方では彼中と呼ぶかと思えば他方で此事と呼ぶ。とはいえこれはまさしく内在的超越もしくは超越的内在を説く禅の思想から来たものといえる。

この内在的超越・超越的内在の禅の思想は『六祖壇経』に出てくる慧能の一句「於世出世間 (世において世間を出る)」において端的に表現されている。そして実をいえば、この思想は禅に限らず、大乘仏教一般に適用する考えである。いやそれどころかカルヴィニズムを始めとするプロテスタンティズムにもつながる考えである。というのも、カルヴィニズムは、それまでの中世カトリック修道院における世俗外的禁欲に反対し、世俗内的禁欲をその教義としたからである。

とはいえいまの内在的超越・超越的内在は、日本語ではどのようにして表現可能なのだろうか。ここでふたたび『坐禅和讃』の最後の二句「当所即ち蓮華国、この身即ち仏なり」をもちだそう。当所とはこの世界であり、蓮華国はかの世界である。しかし当所ももとはといえば漢

語である。しかし「この身」の「この」は立派な日本語であり、近称の代名詞である。そしてもともと俗なるこの身がそっくりそのままの姿で仏つまり聖なる身となるわけである。こうして俗即聖がなりたったのであるが、これは「この身即ちかの身（仏身）なり」ともいいかえる。しかし実をいえば、この身とかの身を分離して別もの、二つのものと考えるのはいけないのであって、俗なるこの身が即ち聖なるこの身といった方がよく、これはこの身₁即この身₂なりということであり、さらに約めていえば、これ₁即これ₂なりといえるであろう。もしくはこれ₁がすなわちこれ₂なりといえるであろう。そしてこうしたい方の長所は「これすなわちかれ」という表現よりも逆説性が少なく、もちろん、「これはすなわちこれ」というつまらぬ同語反復とも区別される点にある。そしてこれはヨーロッパでいうアナログアの論理に相当し、そこでは存在₁と存在₂は、前者が後者より優越しているという点ではちがうが、存在という点では両者はおなじとされるのである。とはいえアナログアでは存在₁がすなわち存在₂とはいえないのであるが、ヨーロッパの神秘主義者はこれを同一視するのであり、この意味では禪の即の考えと一致するのである。

「これ₁は即ちこれ₂」は「これは即ちあれ」よりはパラドキシカルではないが、それでもパラドックスであることは確かである。それゆえまともな表現は「これ₁がこれ₂となる」であろう。つまり凡夫が成仏する、仏となるというわけである。しかし仏となってしまうと、つまりこれがあれになってしまうと、これは消えてしまうが、これをなお残そうとすれば、これ₂という表現をとった方がよからう。しかし、ふつうの自然言語ではこれ₁、これ₂などという表記はできそうにもないので、「これ」は文章のコンテキストのうえでどちらの「これ」かを読みとらねばならない。もちろん「これ」という一語で「これ₁」と「これ₂」の両方を意味できればいいのであるが、「これ₁」と「これ₂」はちがうことも事実だから、そうした望みはかなえられそうもないといわねばならない。とはいえなぜそうした言語的困難が生じるかといえば、それは大乘仏教と、世俗内禁欲を説くプロテスタンティズムがともに俗と聖の二つながらを欲するという欲の深さに由来するといわねばならないであろう。

ところで「これ₁」と「これ₂」であるが、キリスト教でも大乘仏教でも「これ₂」は「これ₁」より優れていることになっている。そして「これ₂」は「あれ」という彼方にあるもの超越したものということになっている。しかし「これ」と「あれ」という対立とは別に、「これ」と「そのほかのもの」の対立がある。「そのほかのもの」は英語では other であり、other world といえば、他界であるが、他界は来世、あの世のことである。また仏教語としては此土に対して他土という。そしてこの他土は仏語として使われる限りは確かに仏土のことである。しかしこの他という語、「ほか」という語は、「あれ」に較べると超越性が稀薄である。そしてこうした他界が異界ともなれば、異類異形のばけものの世界といったニュアンスとなり、神話的、お伽話的になる。つまりもう一つの世界は必ずしも宗教的世界ではなくて、想像的世界、理想的世

界、文学的世界であってもいいのである。

さて other, another は英文法ではちゃんと代名詞に数えられている。このことは中国語の文法でも同様である。つまり中国語の代名詞には近称の代名詞（近指代名詞）と遠称の代名詞（遠指代名詞）があるといったがそのほかに、旁指代名詞というものがある。そしてその例は他（ほか）、余（あまり）、異（ことなるもの）等である。しかし残念ながら日本語の「ほか」、「そのほか」は代名詞の一つのカテゴリーにはなっていない。

ついでいえば、中国語にはなお無指代名詞というものがある。そしてその例は無であり、「無如季¹²⁾ 相（誰も季の相に如くはなし、誰もあなたの人相にかなわない）」のように使われる。この無は主語に立っており、英語の nobody と全くおなじで「誰も～でない」を意味する。しかし日本語にはこれに相当する代名詞が幸か不幸か存在しない。それゆえ日本語としては、前述のようにヨーロッパや中国におけるような「無の哲学」は成立しえない。

15

英語には助動詞というものがあるが、日本語や中国語にも助動詞がある。そこでそうした助動詞のうちで英語の should もしくは ought, ドイツ語の sollen を日本語の「べし」や中国語の当（まさに～すべし）と較べてみよう。

日本語の「べし」を基礎にして考えよう。「べし」が哲学用語として始めて登場するのは明恵の『梅尾明恵上人遺訓』における「あるべきようは」であろう。ここで「人はあるべきようは」という七文字を持（たも）つべきなり。僧は僧のあるべき様、俗は俗のあるべき様なり。乃至帝王は帝王のあるべき様、臣下は臣下のあるべき様なり。此のあるべき様を背く故に、一切悪きなり」と述べられている。そして一生不犯の明恵の厳しい身の持ち様もまた「あるべき様」だといえるであろう。

この明恵のことは使いは、はるか後代の心学者中沢道二の『道二道話三篇』の章名「あるべきよう」において再登場する。ここで中沢は明恵上人の名をあげているが、さらに孔子の『論語』顔淵篇のことは「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」にも言及している。しかし『論語』のそうした読み方はむしろ「君君たるべし、臣臣たるべし、父父たるべし、子子たるべし」と読まれるべきであろう。

このように「あるべき」は倫理的、道徳的義務を意味するのであるが、これが一段下落した意味で使われることもある。ただしその場合は「ありべかり」となり、型通り、お座なり、通り一遍、紋切り型のような意味に使われる。例えばそんな道話はありべかりだといって軽蔑的になる場合がそうである。

さて先ほどの「あるべき」であるが、これは漢語では当然（まさにしかるべき）を意味する。

しかし漢語ではこの当然よりももう一段レベルが上がったことばがある。そしてそれが朱子の愛用した所当然あるいは当然之理である。当然はまさにしかるべきであるが、これが理ということになれば、理という語のもつ朱子学的超越性のゆえに、当然もまた超越性を帯びようになる。このように当然之理といえは確かに当然という語の最高レベルの意味が与えられるが、これが「理の当然」ということになれば、先ほどの「ありべかり」とおなじく通り一遍の意味に下落し、この悪貨の方が良貨を駆逐するようになる。

先にも述べたように当然の理という場合、当然は超越性を帯びるのであり、これが朱子学者の共通の了解であるが、この語はまた老荘的な自然という語によって大きな挑戦を受ける。老荘の徒、もしくは老荘の風を重んじる徒にとってはやはり当然よりは自然という語が好まれる。

朱子学に批判的な明末の学者呂坤はその著『呻吟語』で二然の説を唱えている。二然とは当然と自然であるが、彼は当然は人に属することがらであり、自然は天に属することがらであると主張する。だとすれば、天が人に勝るように、自然も当然に勝るということになる。また呂坤は『呻吟語』の他の箇所でも当然は人の為すべきこと、つまり当為であるのに反し、自然は例の「為す無くして為す」ことであるという。ところで人為よりは無為の為の方が上である。だとすれば、ひとりで自然の方が当然より上だということになる。

「べし」という語のもう一つの意味をとり上げよう。それは「あるべき姿」といった意味での「あるべき」であり、「理想的」を意味する¹³⁾。「理想」という語には確かに理という語が含まれているが、しかし「理想」は朱子学でいう超越的な理とは同じでない。「理想」という語は ideal の訳語であり、むしろ「想」という語の意味が強い。つまり観念という意味の方が強い。「あるべき姿」の「あるべき」は当為ではない。つまり tun sollen (なすべき) でなしに sein sollen (あるべき) である。しかもこのあるべきは、明恵上人や心学者のいう倫理的なあるべきでなく、理想的なという意味での「あるべき」である。それゆえ日本語にすればむしろ「あらまほしき」という語に近い意味をもつ。

理想という意味での sein sollen, should be はアリストテレスの『詩学』第25章にその原初形態をみることができる。すなわちそこでソポクレスのことは“私は人間をあるべきものとして詩にするが、エウリピデスは人間をありのままの姿で詩にする”が引用されている。そしてここでの「あるべき」とはまさに「理想化された」という意味なのである。ドイツ語の sollen は確かに義務的な「べし」をもつが、他方、願望的な「まほし」の意味をもつ。しかし義務と願望、倫理と詩というものはやはり厳格に区別されねばならないのである。

「べき」という助動詞についてももう少し続けよう。今西錦司は『自然と進化』(1978, 筑摩書房) p. 64 で「自然淘汰で説明するといかにももっともらしく聞こえるが、定向進化で長くなったものならキリンの首は長くなるべくして長くなった、というよりほかにないのであります。私がこのように、進化は変わるべくして変わったのだといいますと、今西さんもこのごろ

頭がおかしいのではないか、という人がいます。しかし、私は自分ではちっともおかしくないと思ってるんです。」と語っている。

この「変わるべくして変わった」といういい方はもちろんヨーロッパ的ないいまわしから来たのではなく、漢文的ないいまわしから来たものである。すなわち『孟子』尽心篇上195にこうある。「有天民者、道可行於天下、而後行之者也。有大人者、正己而物正者也。（天民なる者あり。道、天下に行うべくしてしかる後にこれを行なうなり。大人なる者あり。己を正しくして物も正しくなるなり。）」孟子は二種の人物を対比させる。一つは天理に従う民であり、彼は自分の信念が天下に行えるようになったときにはじめて行なおうとする。もう一つは徳のある君子であり、彼は周囲の状況を気にせずまず我が身を修め続ける。するとおのずから感化が天下に及ぶというわけである。ここで孟子はもちろん我が身にひきつけ、後者の行き方がベターだと考える。「行うべくして行う」は「行えるようになったときにおこなう」という意味だから、そこでの「可（べ）し」はもちろん可能の意味である。前者の人物は、外的な環境条件が可能となつてから行動をおこすタイプであり、条件が整えばいっせいにわれもわれも同こうしたタイプの人物があられる。しかし後者の人物は自ら直くんば百万人といえどもわれ行かんというゴーイング・マイ・ウェイのタイプであり、外的条件が整わなくても個人プレーをやり続けておれば、その志は必ず生き残り、この志に同調する個人の輪が広がっていくという信念の持ち主である。

さて今西錦司氏の「変るべくして変った」であるが、これはまた氏自身の口で「変わるべきときがくればいっせいに変わる」ともいわれている。これは明らかに、ただ一個の個体に突然変異がおこり、その個体が生き残り自らの子孫をたくさん残していくというダーウィニズムに対する抗議である。つまり個体主義に対する抗である。とはいえ「いっせいに変る」がホーリズムかといえばそれは間違いである。

さきほどあげた孟子の行うべくして行くと、今西の変るべくして変わるはもちろんちがう。前者は他動詞でありさらに人間界のできごとである。後者は自動詞であり、生物界のできごとである。しかし「べくして」といういい方は同じである。そしてこの「べくして」は「環境条件が整ったとき」という意味である。ところで孟子は環境条件よりは、個人というものを重視した。しかし今西は、ダーウィニズムとちがって、個人よりは環境条件を重視したのである。

今西は全部が変るためには一個体くらいが突然に変ったとしても追いつかんではないかという。これは天下国家を変えるためには一人の聖人君主が現れたぐらいでは追いつかないのではないかという凡人たちの素朴な疑問と符号する。とはいえ今西説は、ある環境が整いさえすれば多くの個体がいっせいにその条件に適応した突然変異を起こすという現象の発見とその分子生物学的なメカニズムの解明をまっしてはじめて検証されるということができよう。

科学的思考といえ、江戸期の学者三浦梅園が、一種の科学方法論ともいべき書「多賀墨郷に答う」で、「筈」という語について論じていることは興味深い。すなわち「世の人は……筈というものをこしらえて、……雷は鳴る筈に鳴り、地震は動く筈にて動き、枯れ木に花さかんも、さけばさく筈、石の物いわんもいえば言う筈とすます」と述べている。ここで筈はいわゆる形式代名詞の一つである。すなわち筈という語だけだと、矢の一部分つまり矢じりと反対側の端の部分を目指す、「～であるはず」というふうに使われると、「～であるのが当然」といったちがった意味になる¹⁴⁾。だから「雷は鳴る筈にて鳴る」は「雷は鳴るのが当然だから鳴る」ということになる。つまり「筈」は「当然」であり、「にて」は「だから」というわけである。

梅園はまたいまの箇所の少し後で「日は何故に一歳に天を一周し、天は何ゆえに一日に地を一周する」のかと問われて「只然かあるによりて然か（そうだからそうだ）」と答えるだけでは十分ではないと書いている。ただしここでいわれている「然かあるによりて然か」はヨーロッパでいう女の論理 (woman's reason) つまり「I love him, because I love him (彼が好きだから好きなのよ)」とはちがう。というのも、梅園は、「天象地理を記し、日月星辰の運行を推歩 (推測) する専門家に「然かあるによりて然か」といわせているからである。ここからみて梅園は科学というものが観測だけでは不十分だと主張しているわけであり、実際彼は條理なるものをもちだすのであるが、彼のいう條理なるものはもちろん近代の物理学の体系といったものとは似ても似つかぬ奇怪なしろものなのである。そしてそのような奇怪なものをもちだすくらいなら、「然かある」現象を精密に記述する方がはるかにましなのである。

実際、「然かあるによって然かり」という表現はまずい。そしてまずさの原因は「によって」という語の中に存する。というのも、真正の科学の辞書には「によって」という語彙は存在しないからである。つまり科学では単に「然かり」でいいのであって、「然かあるによって」は全く不要である。そして単なる現象記述でも、抽象的な方程式でも、どちらも「然かり」であり、こうした「然かり」だけで十分であって、「によって」は一切不要なのである。

科学ではそもそも「何故」(why) を問うことは意味をもたない。問いは「いかに (如何, 奈何, how)」であり、答えは「然 (か) く、爾 (しか) く」である。ここで如何は厳密に「いかに」という副詞で考えねばならない。というのも、『無門関第30則の「如何是仏。泉云。平常心是道」において如何は「いかなるものが仏ですか」における「いかなるもの」であって、「いかに」ではないからである。つまりここでは how でなしに、what が意味されているのである。

このように禅は how でなしに what を論じるのであるが、そもそも仏教の本来は釈迦の此縁性 (しえんしょう) 及び相依性 (そうえしょう) の教えにもとづく。この教えは、此有故彼有 (しうこひう)、サンスクリットでは *asami sati idaṃ bhavati* (これがあることによってあれがある) という命題にもとづく。文法的には *asami sati* は locative (於格もしくは処格) である。しかしもちろん中国語にも日本語にも、そんな格はないから、“故”とか“よって”という語を使用するわけである。

このように仏教では“故”(why)や“いかなるかこれ仏”における“いかなるもの”(what)”という語を使うが、科学のボキャブラリーには why も what も出番がない。例えば落下の法則を示す $S = \frac{1}{2}gt^2$ という方程式はただただ how を述べているだけであり、because を述べているものでも what を述べているものでもない。実際その方程式には主語概念も述語概念も見つけ出すことができないし、= は equals あるいは is equal to という動詞に相当するが、S is P における意味での is は探し出せないのである。もし because が原因を意味するとすれば結果は therefore である。また人間はある結果を得ることを目標として努力するのだから、結果は達成された目的であり、目的は望ましい結果である。しかし科学はそうした原因と結果をつなぐ小辞つまり「～ゆえに」も「～によって」ももたないし、目的を示す小辞「のために」ももたない。科学の方法とは、もっぱら how (いかに) を述べる原子命題と、いかにを述べる二つの命題を、「そして」、「あるいは」、「もし～ならば」のような小辞で結ぶ複合命題だけを駆使することにある。そして「もし～ならば……」といった複合命題は条件命題 (conditional proposition) であって、因果命題 (causal proposition) とは全く違ったものなのである。確かに因果命題は日常言語ではしょっちゅう使われる命題であるが、論理学的言語および数学的言語においてはもちろん、物理学的言語においてすら門前払いを食わされるしろものなのである。西田幾多郎は「生物に眼ができたから物を見るようになったのではなく、物を見るために眼というものができたのである」と述べているが、今西錦司は西田のそうした哲学的目的論 (teleology) に大いに共鳴し、自分の進化論の立場を new teleology と呼びたいと述べている。しかしもともと科学には「から」とか「ために」といった日常言語的表現は存在しえないのである。

エヴェレストの初登頂を成し遂げたマロリーが、「あなたはなぜ (why) エヴェレストに登ろうと思ったのか」と尋ねられて、「エヴェレストがあったから (Because it is there)」と答えたという話は有名である。しかしこれは人を煙に巻く答えであって正当な答えとはなっていない。いうのも、エヴェレストがあったとしても、誰もがそこに登りたいと思うとは限らないからである。確かにエヴェレストがなければ、登りたいと思えるはずもないが、あったとしても登りたいと思わない人だっていくらいるのである。実際、なぜと問われればどのようにも答えられるし、「そこにあるから」のような答えにならない答えでも、大いに感心されて、後々まで

の語り草になったりするのである。

例えば死というものをとりあげよう。人はなぜ死ぬのかの問いに対しキリスト教なら、罪のゆえにと答えるであろう。聖書に「罪のむくいはいは死である」¹⁵⁾と書かれているからである。しかしこれはキリスト教に特有の答えであって、どの宗教、どの人間もが納得するような答えではない。また「人はどういうことのために死にうるか」という問いに対しても、国のため、肉親のため等々のいろいろな答えが可能である。また「死とはなにか」もしくは「なにが死か」という問いの答えは、心臓死だ、いや脳死だといって意見がわかれる。それゆえ科学が「なぜ」、「なんのため」、「なに」といった問いを敬遠するのは賢明である。科学者は単に敬遠するという心がまえを養うだけでなく、「なぜ」、「なんのため」、「なに」といった問に答えるような言語を全く含まない言語体系だけを使用することに決めて、そうした問いに答えようとする誘惑を断ち切るのである。

ところで科学の言語とはもちろん「いかに」を記述する言語である。例えば力学の方程式は質点の運動状況を記述する命題である。そして完成された形態での科学が方程式で表現されるとすれば、そうした方程式はすべて「いかに」を述べるものであって、それ以外のなにものをも述べていないのである。さきほどの死の例でいえば、医学はもっぱら死の前後における肉体の刻々の変化を克明に分析し記述することだけに努力を集中する。するとその記述は、いちおう収斂した結果が得られるのである。これに反し、死の原因、死の目的、そして死の定義といったものは、科学外の圧力を加えなければ収斂のしようがないのである。

もちろん科学言語が人間の使う言語のすべてではないのであり、機械はいざ知らず、人間である限りは日常言語を使わざるをえず、そうとなれば、「なぜ」、「ために」といった語も使わざるをえず、またそうした語はそれはそれで便利なことは確かなのであるが、それにしても、「いかに」に対する答えをすべての根底にし、その基礎のうえで、「なぜ」、「ために」の問題を考えた方が、健全なのである。そして科学はもっぱら「いかに」の問いに対する答えを提供するのをその任務とするものであり、それに関する限りいまや、立派すぎるほどの良い答えを提供し続けているのである。

占いや予言の術をもたない民族は世界中どこにもあるまい。さて日本の占いと予言であるが、それが日本のものである限り、当然日本語で表現される。夢占いもしくは予言の例は「(夢で)船を漕ぐと見れば財宝を得ることあり」がそうである。そしてここで「ば」という語に注目しよう。この「ば」は予知予測というべき「井戸水が減れば地震来る」にも登場する。ところで「雨蛙が鳴くと雨」、「鐘の音がよく聞こえると雨になる」も予知予測であるが、ここで使われる「と」は時間的な条件を意味する助詞であり、「ば」とほぼ同義である。ところでこの「と」は「梅雨時になるとかびが生える」といった科学的真理にも使われる。以上のことを考えあわせると、「ば」や「と」という条件をあらわす助詞は、迷信といってい占いや予言から、

予知予測、そして科学的真理にまで適用可能だということがわかる。ということは、科学者が「ば」や「と」という自然言語を使って因果性を記述している限り、少なくとも言語表現に関する限り、迷信となんら変わらないということになる。だとすると迷信を主張する連中にも、科学者とおなじ権利を与えざるを得ないことになる。

因果性といえば、仏教的な縁起の教えつまり「これあるが故にあれあり」の教えは、その墮落した形として「親の因果が子に報い」や「前世の報い」といった思想を生み出す。また「先祖のさわり、たたり」といったきわめて卑劣なおどしことばをつくりだし、悪用される。ところで狂言「抜殻」に「生きながら鬼になるとの事は何の因果でござるぞ」というせりふがある。因果は前世の行いの報いのことであり、「で」は「によって」という意味である。つまり鬼の顔になってしまったのは因果の掟にもとづくというわけである。しかしそうだとすると「何の因果で」や「かかる因果で」ということば遣いの中には、深遠とされる仏教の教義がおぞましいおどしことばに転落するのをとどめるためのいかなる歯止めも内蔵されていないといわざるをえない。また因果という仏教語は、ヨーロッパにおける causality の訳語として使われるようになるが、その結果、科学的といわれる因果律も、迷信としての因果の教説も等しい権利をもつことになってしまい、彼らに迷信を増長させるだけという情ないことになる。事情はヨーロッパでもおなじである。もともと causality ということばは、because of (～のゆえに) ということばと類縁関係にあり、causality という語は自らの中から迷信的な「ゆえに」の関係をいつまでたっても排除することができないのである。

このような迷信、虚偽の跳梁を根絶させるために科学がとった究極の方法は、科学自身が「ならば」とか「ゆえに」といったことばを一切使うまいと決心することにあった。そして実際、科学がつくりあげた各種の方程式の中に「ならば」や「ゆえに」を見つけないことができないのである。とはいえ一見したところ、方程式を扱う物理学者も「ならば」という語を使っているように見える。例えば $S = \frac{1}{2}gt^2$ という方程式を t について解くと $t = \pm \sqrt{\frac{2S}{g}}$ となる。だから $S = \frac{1}{2}gt^2$ ならば $t = \pm \sqrt{\frac{2S}{g}}$ だということができる。しかしこの場合の「ならば」は二つの方程式を結ぶ論理の関係であって、実在的な因果関係を意味するものではけっしてないの

数学言語・論理学言語が出てきたのをしおに本論文を終わることにしたい。ヨーロッパが自らの思想をアジア人に理解してもらい、逆にアジア人が自らの思想をヨーロッパ人に理解してもらうためには、双方が自らの思想の論理的あるいは数学的な骨格を示すのが一番である。しかしヨーロッパ思想にせよ、アジアの思想にせよ、自らの思想の全部がはっきりした論理的構

造あるいは数学的構造をもっているとはいえない。とはいえどの思想も最低限、文法を利用したカテゴリーや構造をもっていることは確かである。

ある哲学者たちは、思想も宗教もその出発点に純粹経験なるものがあると主張する。しかし純粹経験などというものはこの世に存在しえない。いかなる経験も染め上げられ、汚染されたものでしかない。なにに汚染されたかという、もの心つかぬ前からつぎこまれたネイティブ・ランゲージによってである。しかしその後外国語の一つも習得したり、さらには数学や論理学を習得したりする。ところでネイティブ・ランゲージと外国語の差異よりはネイティブ・ランゲージと数学や科学言語の差の方が遙かに大きい。というのもネイティブ・ランゲージも外国語も自然言語であるのに、科学言語は人工言語だからである。一般に、現代科学を完全に理解することは数学をマスターすることなしには不可能である。例えば科学啓蒙家が量子力学的世界像というものを、シュレーディンガー方程式抜きで説明したとしても、それは比喩であり、まがいものにすぎない。また形而上学的哲学者がシュレーディンガー方程式をよく理解もせず、量子現象を自然言語であれこれ論じても全く無意味である。自然科学をよく理解するには、いったん日常言語を捨て、数学的言語によって完全に洗脳されねばならない。しかし数学的言語にいったん洗脳されると、科学はよく理解できるが、昔からの形而上学というものがわけのわからないものにみえてくる。しかしそれもそのはずで、形而上学というものはすべて自然言語の文法体系を種にを使ってつくられたものなのである。

本論文はヨーロッパ思想とアジア思想、ヨーロッパ形而上学とアジア形而上学の類似点をいろいろととりあげてきた。一言にしていえばヨーロッパ形而上学とアジア形而上学は自然言語の文法にもとづく学だという意味で運命共同体である。ところでヨーロッパ形而上学の終焉が叫ばれ始めてからかなりの年月がたつ¹⁶⁾。だとすれば同じ運命共同体のメンバーであるアジアやその他の地域のもろもろの形而上学も安泰でいられるわけがない。ヨーロッパの形而上学が悪くからアジアの形而上学をどうぞというわけにはいかない。

言語という点だけからいえば、科学言語だけで十分なのでなく自然言語も必要なことは確かである。しかしだからといって自然言語に詰め込まれた形而上学まで必要だということにはならない。やがて21世紀を迎えようとする人類はヨーロッパのものであれ、他の地域のものであれ、一切の古い形而上にはもはや望みを托さない方がいいといわなければならない。

- 1) 『唯信鈔文章』には「如来の功德をえしむるがゆえに、しからしむ」とある。またすぐその後で、来迎の来は浄土へ来たらしむことだといわれている。「しむる」の主語はもちろん阿弥陀仏である。
- 2) 理神論では、神は世界に最初の一撃を与えるだけであり、その後は世界が自ら動くのを許すとされている。
- 3) 『白虎通』に「命は寿であり、天が己（＝人）に命じて生か使めるものである」とある。ここからみると儒家の天はかなり干涉的である。

- 4) 所以然を「然かるゆえん」と読めば所以は「ゆえ」つまり理とおなじことになるが、「以て然かる所」と読めば「以て」という語が決定的な意味をもつ。つまり朱子は中国語で介詞と叫ばれる品詞（日本語の助詞，印欧語の前置詞）に属する「以」を彼の哲学の基本用語に使ったのである。ただ残念なことに朱子は理を太極といった形而上学的存在と同一視しただけで，理を論理的な存在として把握しなかった。そして中国哲学がその後正常な発達を遂げなかった理由はまさにこの点にあるといってよからう。
- 5) つとめずしてできるということは，つとめざるをえない人間にとってやはり理想的な状況だと映るのであろう。
- 6) ここから「おのずから」が「みずから」よりも高尚であるという不思議なニュアンスが生まれてくる。
- 7) 『老子』41章「大象は無形なり」は形象をもたないものこそ至大なる形象をもつものであるという意味で，これは道家の絶対者「道」について述べられているのである。
- 8) 「すなはち」は大言海によれば其程（そのほど）の転とされる。また類聚名物考では其果（そのはて）の転とされる。さらに和訓栞では直路（すなおじ）に由来するという。
- 9) 『出エジプト記』3章14節。
- 10) こうした意味で God は理性の目からは ens_2 にとって accidental つまり非本質的，附随的なものにすぎず，仏もまた同様である。
- 11) 「其」は日本語では「その」と読み中称のように見えるが，中国語には中称がないから，遠称である。
- 12) 季は漢の高祖劉邦のあざなである。
- 13) 古語の「あるべかし」という形容詞は「理想的」という意味である。
- 14) 弓の筈と矢の弦がぴったりあうことから「はず」は当然とか道理の意味になる。
- 15) 『ロマ書』6章23節。
- 16) 例えば Ernst Topitsch : Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (『形而上学の発生と終焉』) (1958) がそうである。